ميشيلا مارزانو

فلسفة الجسد

ترجمة
نبيل أبو صعب



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

1432 هـ ـ 2011 م

“ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la culture- Centre national du livre”

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام ـ ص.ب. 113/6311

تلفون 791123 (01) ـ تلفاكس 791124 (01) بيروت ـ لبنان

بريد الكتروني majdpub@terra.net.lb

www.editionmajd.com

ISBN 978-9953-515-94-6

هذا الكتاب ترجمة :

La philosophie du corps

Par

Michela Marzano

مقدمة

الجسم هو أحد المعطيات التكوينية والجلية للوجود الإنساني: ففي جسمه هذا ومعه يولد، ويعيش، ويموت كل منا؛ كما أنه في جسمه هذا ومعه ينضوي في المجتمع ويواجه الآخرين. لكن كيف يمكن الحديث عن الوجود الجسدي دون الانزواء في خطاب اختزالي أو على العكس دون السقوط في مطب التعداد الساذج "لتقنيات الجسم"؟ كيف نبني فلسفة للجسم قادرة على إبراز المعنى والقيمة الجسمية؟

لقد حبّذ الفلاسفة غالباً تأمل النفس وعواطفها، وإجراء أبحاث حول الإدراك البشري أو حتى نقد العقل الخالص، أكثر مما حبذوا الانكباب على واقع الجسم وعلى محدودية الوضع البشري. الأمر الذي أدى إلى أن يعامل الجسم غالباً كأنه جسم/ قفص، جسم/ آلة، جسم/ مادة... وهذا على الرغم من أن بعض الكتّاب بالتحديد حاولوا قلب هذا الاتجاه - يكفي تذكر سبينوزا الذي يعتبر، كما سنرى، أن الجسم والنفس هما ذات الكائن

ووحده، أو نيتشه أيضاً الذي يرى أن الجسم هو سيد جبار وما الروح إلا أداته.

وعلى الرغم من أن الفينومينولوجيا في القرن العشرين أحدثت ثورة حقيقية فيما يتعلق بالتفكير بالجسم، وأنها واجهت التصور التقليدي الذي يجعل من الجسم "أداة" للإنسان، بنموذج قصدي، يجعل من الجسم "الأداة التي لا أستطيع استخدامها بوساطة أداة أخرى، ووجهة النظر التي لا أستطيع بعد أن أتبنى حيالها وجهة نظر"[1]. فإننا ما زلنا نصطدم اليوم بمواقف إيديولوجية تختصر الجسم إما إلى حمل ينبغي التحرر منه، وإما إلى جهاز معقد خاضع لنظام من نقاط اشتباك عصبية تحدد كل سلوك أو قرار إنساني.

I- الوضع الغامض للجسم البشري

إن إحدى المسائل الكبرى التي يجد الفلاسفة الذين يهتمون بالجسم، أنفسهم حيالها، هي مسألة وضعه الفائق الغموض الذي لا يمكن اختزاله لا إلى وضع شيء بسيط، ولا إلى وضع الشعور المفكر. "ثمة معنيان لكلمة وجود exister، كتب موريس

---

(1) جان- بول سارتر، L'être et le néant. باريس، غاليمار 1943 ص 394.

ميرلو - بونتي. فالمرء يوجد كشيئ، ويوجد كشعور أما وجود الجسم بالذات فإنه يكشف لنـــا على العكس صيغة وجود غامضة"[2].

وفي الواقع، فإن الجسم البشري هو بادئ ذي بدء "موضوع مادي"، وبوصفه كذلك، فإنه ينضوي في حقل "التحول" وحقل "الظهور"- ومن هنا سمته غير القابلة للإمساك ظاهرياً من وجهة نظر تصورية أو أيضاً رفض البعض اعتباره موضوعاً جديراً بالاهتمام فلسفياً. لكنه أيضاً "الموضوع الذي نكونه" وبوصفه كذلك، فهو علامة إنسانيتنا وذاتيتنا- ومن هنا أهمية التفكير به خاصة حينما يسعى المرء لفهم ما هو الإنسان.

لهذا فإن التأكيد بأن الجسم هو موضوع لا يستدعي بالضرورة أن يكون **شيئاً** كالأشياء الأخرى، باستثناء مواجهة إمكانية التحرر منه، ذهنياً على الأقل. لكن هل بمقدور المرء حقيقة أن يضع الجسم على مسافة منه؟

إن وعي استحالة "الوضع على مسافة" تشغل دون ريب بالنسبة للكثيرين المكان الذي بدأ يشغله "الجسم الذاتي" في

---

[2] م. ميرلـــو، بونتـــي، Phénoménologie de la perception باريس- غاليمار، 1945 ص 188.

الفلسفة ما بعد الكانطية. والفكرة التي تبرز عندئذٍ، هي أن الجسم لا يمكن أن يكون موضوعاً فقط. وفي الواقع فإن هذا الموضوع الذي يسمونه الجسم وبعيداً عن أن يكون شيئاً بسيطاً، أو موضوعاً للفعل أو للتأمل، يجد نفسه متورطاً في الفعل وفي التأمل. وهكذا فقد جعل ميرلو- بونتي من الجسم، كما سنرى، مركز تفكيره الفلسفي، القلب من "الكائن في ذاته" ومن "الكائن لذاته" لكل فرد أثر في العالم، "مؤثر- متأثر"، "راء ومرئي". لذلك، فإن مفهوم الجسم /الجسد يشكل موضوعة كبرى، طالما أن الجسد chair يحدد كيفية الوجود الإنساني ذاتها.

على الرغم من أن الثنائيات التقليدية لم تعد معتمدة اليوم، فإن الجسم يظل واقعاً يظن البعض أن باستطاعتهم الابتعاد عنه، سواء عبر الوسائل التي وفرها التطور التقني أو أيضاً عبر القوة القاهرة لإرادة مفصولة عن الجسم. ومن هنا تنبع أهمية فلسفة للجسم قادرة على تفكيك الواقع الراهن، وعلى التساؤل حول معنى الوجود الجسدي للكائنات البشرية. وهو ليس بالأمر الهيّن خاصة حينما نأخذ بعين الاعتبار المواقف المتناقضة التي يظهرها الأفراد، حالياً، حيال جسميتهم. فمن جهة، يبدو الجسم في الواقع، مقبولاً بعد الآن، في واقعيته المادية، في عذاباته، وفي حاجاته وفي جماله أيضاً لدرجة أن تكرس له عبادة حقيقية.

ومن جهة أخرى، فهو "مستعبد" لأنه موضوع في خدمة منظوماتنا الفكرية والاجتماعية.

وهكذا تبدو غالبية النقاشات المتعلقة بالجسم عالقة في مأزق: فمن جهة يجري تحليله بوصفه مادة ينبغي قولبتها وفقاً لأهوائنا المتقلبة وغير المكتفية إطلاقاً، ومن الجهة الأخرى، فإنه متماثل مع القدر أو مع الحتمية. وهو مقبول، بالطبع، من قبل الكثيرين بوصفه الركيزة الجسدية لكل شخص ومقرّ التجارب الشخصية، لكنه أيضاً، وربما في أغلب الأحيان، يعتبر موضوع الملاحظات والمعالجات، والاهتمامات والمنظومات الثقافية والطبية. وبدل التجاذب ما بين **جسم- ذات وجسم- موضوع** حل التضاد بين **جسم- كلية** والذي يتطابق مع الشخص وبين **جسم- مجموع أجهزة** الذي سيكون له وضع الأشياء ذاته. لكن إذا كانت المماثلة في الحالة الأولى تُترجم بالاختزال المادوي للشخص فإن الغيرية في الثانية تقود إلى الثقة بامتلاك جسم/موضوع، بحيث أن الإنسان يستطيع التفكير بذاته كما لو أنه يفكر بـــ "آخر" بالنسبة لجسمه. فكيف يمكن الخروج عندئذٍ من هذه المفارقة؟

II - الكائن البشري: شخص متجسد

إن الجسم البشري هو، بالتأكيد، موضوع. ونستطيع تأمله من الخارج وإبقاءه بالتالي "على مسافة". إنه جسم الغير: جسم من بين الأجسام الأخرى، لكنه لا يكفّ مع ذلك أبداً عن الإحالة إلى حضور مختلف عن حضور الموضوعات المادية الأخرى؛ جسم يتيح الوصول إلى صورة ما، لظهور ما، ويحيل في الوقت ذاته إلى الكيان ذاته للشخص الماثل أمامنا. لكنه أيضاً جسمنا: جسم- صورة نستطيع تأمله في المرآة، لكنه جسم مجزأ، حينما ننظر إلى أيدينا أو إلى أقدامنا، جسم يتحرك مع ذلك حينما نتحرك ويتألم ويفرح حينما نتألم أو نفرح. وقد كتب بول ڤاليري بهذا الخصوص: "العنق يمثل لغزاً بالنسبة للعين، فكيف سيتخيل رجل دون مرآة وجهه؟ وكيف سيتخيل داخل جسمه لو كنا نجهل التشريح؟ ولو أننا عرفنا ذلك، فإن حميمية عمل هذه الأجهزة ستفلت منا بقدر ما نفتقد لما سيلزم من أجل أن نراها وأن نتأملها. فليست هي التي ستتوارى: فهي لا تتراجع أمامنا، بل نحن الذين لن نستطيع الاقتراب منها"[1].

---

[1] بول ڤاليري، Mauvaises pensées et autres في Œuvres، باريس، غاليمار "مكتبة لابلياد" 1960، ص 798.

وفي الحقيقة، فإن التجربة اليومية للجسم تشوش التمييز ما بين الذات والموضوع، لأن جسم الإنسان هو في الوقت ذاته جسم- ذات وجسم- موضوع، جسم "يملكه" المرء، وجسم "يكونه" المرء. وكما سبق لسيمون دي بوفوار أن قالت: "المرأة كما الرجل هي جسمها. بيد أن جسمها هو شيء آخر غيرها"[1]. ونحن لا نستطيع أن "تكون" ببساطة جسمنا، لأن كل فرد لا يختزل إلى ماديته أو إلى وظائفية أجهزته. لكننا لا نستطيع كذلك ببساطة "ملكية" جسم، إلا إذا افترضنا أن ذات هذه الملكية يمكن أن تكون نفساً متجردة قد تسكن هذا الجسم كما يسكن القبطان سفينته. إن كل فرد هو في الآن ذاته جسم بدني معروض إلى عالم "الخارج" وجسم نفسي يحيل إلى "داخل" الكائن.

إن الكائن البشري شخص متجسد: فدون جسم لن يكون له وجود أبداً، فهو، عبر الجسم، مشدود إلى مادية العالم. لهذا فإن تجربة الجسم تظل تجربة مضاعفة: فنحن نقيم مع جسمنا علاقة هي في الوقت ذاته أدويِّة وتكوينية. فبشرتنا تعرف وتمنح متعة المداعبة كما أنها تعاني أيضاً ألم الحرق بالنار أو عضة البرد. إن جسمنا يبجّل الحياة واحتمالاتها، لكنه يعلن موتنا القادم

---

(1) سيمون دي بوفوار، Le deuxiéme sexe، باريس، غاليمار، 1949، الجزء 1، ص 66.

ونهائيتنا. وكل جزء من جسمنا هو في الوقت ذاته جزء منا وموضوع خارجي نستطيع تأمله: "يتأمل المرء يده فوق المائدة، فيترتب على ذلك دائماً انشداه فلسفي، يكتب بول ڤاليري. فأنا في هذا اليد، وأنا لست فيها. إنها أنا وليس أنا. وفي الواقع، فإن هذا الحضور يفرض تناقضاً، فجسمي تناقض، يوحي، ويفرض التناقض: وهذه الخاصية هي التي ستكون أساسية في نظرية حول الكائن الحي، إذا ما عرف الإنسان التعبير عنها بعبارات محدودة"[1].

وهذا الحضور المتناقض هو الذي سنعالجة في هذا الكتاب، محاولين في الوقت ذاته، تقديم إشارات فلسفية (كيف جرت مفهمة الجسد داخل تراثنا الفلسفي الغربي) وتفكيك المفارقات التي تحيط اليوم بالوجود الجسدي لكل منا. لأن كل فرد "يمسك" جسمه، لكنه في الوقت نفسه يعلق فيه: وحالما يخالج المرء الشعور بأنه يسكن فيه أدق الزوايا عندها لن يتم اختزاله إليه، إلا إذا سلك "طريقاً مجنوناً" يقوم على "الإخلال بترتيب جسمه" أو كذلك، "طريقاً منحرفاً" يقوم على "عدم التميز عنه بعد"[2].

---

(1) بول ڤاليري، Tel quel في Œuvres ، مرجع مذكور، ص 519.

(2) أنظر Nusinovici، Avoir un corps? في Journal français de psychiatrie تاريخ 24 آذار/مارس 2006 ، ص 6.

الفصل الأول

الثنائية ومراحلها

كانت الشخصيات، في *الإلياذة* وفي *الأوديسة*، غير قابلة أبداً للانفصال عن أجسامها. فإذا ما كان الجسمُ في الواقع علامة وقتية الوجود البشري، فإنه أيضاً الوسيلة التي يستطيع الأبطال بوساطتها الارتفاع إلى مرتبة الآلهة. إذ يستطيع الإنسان الهوميري جعل جسمه "يتألق"، وتزويده بالقيم الإلهية مثل القوة، والعنفوان والجمال (*الإلياذة* الفصل IV). الأمر الذي يؤدي إلى أن يظل هناك دائماً توافق ما بين الهو، والجسم الباطن والظاهر، السطح والعمق، الداخل والخارج التي تتراكب باستمرار. وتتطابق المشاعر مع الصور الطبيعية، أما تجارب

الحواس فهي إظهار للمدركات الأخلاقية. بينما تُترجم الانفعالات بالإيماءات التشكيلية. من هنا واقع أنه لا توجد في لغة هوميروس كلمة لوصف الجسم الحي المعزول عن النفس: ففي حين أن بسيشي Psyché هي التنفس الذي يبقي الجسم على قيد الحياة، فإن هذا الجسم فهرس للإمكانيات المتضاعفة التي تعبر أجهزته وأعضاءه والتي تصبح وظائف حيوية ذات طبيعة شديدة التنوع من الوظائف الحركية وحتى الوظائف الذهنية والإرادية.

بيد أن التراث الفلسفي لا يستلهم مما يقوله لنا الشعر عن الإنسان. بل يتجذر في الفكر الأورفي والديني، وينمو تدريجياً على الأخص مع فيثاغورس وتلاميذه، بهدف إظهار ضرورة الإفلات بالنسبة للإنسان، من نسبية العالم وقابليته للفساد. وفي داخل هذا الإطار لا يكون الجسم مكاناً لالتقاء ولتداخل مختلف الفئات الاونطولوجية، بل مقر الفساد والمثولية. من هنا البحث عن النقاء والزهد، وكذلك الحاجة إلى إخضاع الجسد لسلسة كاملة من القواعد والمعايير من أجل السماح للإنسان ببلوغ الفضيلة والمعرفة. يتمثل هدف الفلسفة، منذ المنطلق، في التطهر: ليست الحياة إنسانية تماماً إلا إذا انفصلت عن تجذيرها المحسوس.

I - الجسم: سجن النفس

إن فسادية الجسم ولامادية الفكر جرت معارضتهما تدريجياً بالثنائية الافلاطونية - الديكارتية التي تؤسس ميتافزيقيا التمييز ما بين النفس والجسم. وفي الواقع، وعلى الرغم من أن أفكار أفلاطون وديكارت ليست منحوتة من حجر واحد، فإن الفضل يعود لهما وعلى الأخص من خلال فيدون وتأملات ميتافيزيقية - في فرض منطق اختلافي حقيقي يفصل التسام عن المثولية، الفكر عن المادية، النفس عن الجسم.

ويجري بسهولة استنتاج ثنائية النفس والجسم من خلال تعريف الموت المقترح من قبل بطل سقراط في ڤيدون: "أيحدث أن يكون شيئاً آخر غير افتراق النفس عن الجسم؟ هذا هو تماماً ما يعني الموت: الجسم المنفصل عن النفس يعود جرّاء ذلك لا ليكون إلا ذاته في ذاته. بينما تصبح النفس المفصولة عن الجسم هي ذاتها في ذاتها. أيحدث أن يكون الموت شيئاً آخر سوى ذلك؟"[1]. ليست النفس والجسم هما فقط جوهرين مختلفين ومتمايزين مؤهلين بوصفهما كذلك، للوجود كل بمعزل عن

---

(1) أفلاطـــون، فيدون (Phédon) تقديم وترجمة M.Dixsaut، باريس، GF، 1991، c 64.

الآخر، فإنهما أيضاً متناقضان، لكي لا نقول متعاديين. ويبدو عداؤهما مزدوجاً، من وجهة نظر المعرفة ومن وجهة نظر الفعل، لأن النفس هي في الوقت ذاته جوهر الفكر وجوهر الإرادة.

وقد كتب أفلاطون: "حينما تحاول النفس باستخدام الجسم "تفحص شيء ما، يتضح إنها مخدوعة تماماً منه" (فيدون *b65*) ويتابع: وحينما يتوجب على الجسم تحديد السلوك الإنساني يتضح أن الإنسان يصبح "عبداً للاهتمامات التي يتطلبها (الجسم) (فيدون *b66*). ولهذا يرى أفلاطون، أنه من أجل فهم "الأسباب الحقيقيـــة " للأفعال الإنسانية، ينبغي بالنسبـــة للإنسان مواجهة إمكانية انفصاله عن جسمه، والتصرف بحسب الخيار الأفضل: "أليس إذن في فعل التفكير، وليس في أي مكان آخر، يتوضح لها (النفس) من خلاله ما هو بالفعل الشيء المعني؟ [...]، وأفترض، أن النفس تفكر بالطريقة الأكثر كمالاً حينما لا يقلقها لا السمع ولا البصر ولا الألم ولا المتعة إطلاقاً؛ وعندما، على العكس، تتمركز بأشد ما يمكنها في ذاتها وتتخلص بأدب من الجسم، وحينما تصبو، بعد أن تقطع بقدر ما هي مؤهلة لفعل ذلك كل شراكة وكل صلة معه، إلى ما تكونه" (فيدون *c65*). ويرى الفيلسوف أن النفس تستطيع اكتشاف "شيء ما من

الواقعية" فقط عبر فعل التفكير، أي بمجرد أن لا تعود معذبة بالجسم ورغباته. وهكذا فإن النفس ليست فقط جوهر الحياة لكنها أيضاً وعلى الأخص مقر التفكير والفكر، وهو ما يتيح للبشر الاختلاف عن الحيوانات.

وعلى الرغم من أن الإنسان الأفلاطوني هو مسجون في الجسم (*كراتيل c400*؛ غورجياس *a493* ؛ فيدون *b62*، *e82*) فإنه ليس إلا إنسان نفسه (*ألسيبياد e129*، *c130* -*e131*؛ *الجمهورية d431*، *a-b589*؛ *القوانين b-c956*). لذلك فإنه لن يعيش إلا بعد الموت، حراً فعلاً، ذلك أن نفسه باتت حرة أخيراً في تأمل الحقيقة بأكملها دون أن تزعجهـــا الحواس (كريتون *a118*؛ *القوانين X11*، *b959*). وهكذا فإن في مجاهرة "الفلاسفة الحقيقيين" برأيهم (فيدون *b66*-*b67*) قُدم الجسم بوصفه مكان العواطف والأمراض والأوهام بينما تصبح الفلسفة نوعاً من التزكية والتطهير للنفس و "ممارسة الموت".

إن النفس والجسم ينتميان إلى الأفكار المتضادة، وما اتحادهما إلا عارضاً. فالنفس عنصر خالد وإلهي وكانت تمتلك إمكانية تأمل جمال عالم الأفكار، أما الجسم، من جهته، فإنه العنصر الأشد مادية. وتستطيع النفس بلوغ الحقيقة، أما الجسم فإنه يستطيع فقط إخفاءها. وتستطيع النفس بلوغ الكمال، بينما

يشكل الجسم عقبة على حد سواء في النظام المعرفي أو في نظام السلوك الأخلاقي[2].

II - الفكر والمدى

إذا تأملنا طرح ديكارت، لا يعود من الصعب إقامة نوع من الربط الفكري بين الهروب الأفلاطوني من الحقيقة الجسمية وبين ضرورة الابتعاد، بالنسبة لديكارت، عن الحواس الخادعة. **فالتأمل الثاني**، عند نهاية الزهد الذي يفضّ غموض وإرباك المحسوس، يبلغ أوجه في موثوقية *الكوجيتو*، حينما ترجع الذات إلى ذاتها. وهكذا فإن الروح، التي تدرك ذاتها، لا يسهل فقط التعرف عليها أكثر من الجسم لكنها أيضاً الوحيدة التي تستطيع المعرفة حقاً. ولهذا السبب تدرب ديكارت في **التأمل الثالث** على ممارسة التفكير الخالص واستعاد الزهد الأفلاطوني، هادفاً التخلص بأسرع ما يمكن من عينيه، وأذنيه ومن الجسم بكامله، لأن هذا الجسم يربك النفس ولا يدعها تحصل على الحقيقة: "سأغمض الآن عينيَّ، وسأصم أذنيَّ، وسأصرف كل حواسي،

---

(2) Etats d' âme. Le corps dans la philosophie de Platon, M. Labrune في J.-C Gobbard وكذلك Le corps : M.Labrune / (الجسد) باريس، فران 1992.

وسأمحي حتى من فكري كل صور الأشياء الجسمية، أو على الأقل، لأن هذا قد لا يكاد يحدث، فإني سأعتبرها باطلة وخاطئة؛ وسأحاول، محافظاً فقط على ذاتي، ومتأملاً داخلي، أن أغدو شيئاً فشيئاً معروفاً أكثر ومألوفاً أكثر لدى ذاتي. فأنا شيء يفكر"[3].

تنتمي الحقيقة، برأي ديكارت، إلى رتبة النفس، المتمتعة وحدها بالقدرة على التفكير. إن النفس والجسم جوهران متمايزان – وصفتاهما الأساسيتان هما الفكر والامتداد (*مبادئ I، 53*)- اللتان يمكن تصورهما بوضوح إحداهما دون الأخرى. وتحظى النفس وحدها بمزية تزويد الوجود الإنساني بالقيمة. أما الجسم، فإنه يختزل إلى مادية امتداده: فهو معروض للرؤية، لكنه لا يستطيع التحدث إلا عندما يحرضه الوعي الذي يحلله؟ وهكذا، يكتب ديكارت في *Discours de la méthode* *(الجزء الرابع):* "فإن النفس التي بها أكون ما أكون تتميز كلية عن الجسم ومع أنها أسهل حضوراً منه، وأكثر مما قد يكونه، فإنها لن تسمح بأن ينوجد كل ما هي عليه". إن وحدة النفس والجسم، عند ديكارت، تُعزى إلى ثنائية الفكر و"الجوهر الممتد" ثنائية، هي تقريباً، قانون الوجود. فالأول والآخر هما جوهران متمايزان ويظلان جوهرياً خارجيان أحداهما عن الآخر.

---

[3] ديكارت: تأملات ميتافيزيقيـــة، باريس، GF، 1979 ص 97.

وهكـــذا يستبعد ديكـــارت. عندمـــا يميز جذرياً الـــ *Res extensa* (الجوهر الممتد) عن الـــ *Res cogitans* (الجوهر المفكر، الأنا، الكوجيتو)، الثنائية الأفلاطونية ويبتعد عن تأثير فكر أرسطو وعن الفلاسفة المدرسيين، الذين كانوا يدافعون في العصـــر الوسيـــط، عن نظريـــة التماثـــل المجموعي المادي (hylémorphisme) التي ترى، أن النفس هي ما يجعل الجسم جسماً حياً[4]. بينما يرى أرسطو، في كل إنسان، في الواقع، وحدة الجسم (مادية) والنفس (شكل)، حتى لو ظلت النفس دائماً الجوهر (morphé, entelécheia): النفس هي فعل الجسم الذي لا حياة فيه إلا بالقوة (entelécheia ê pròte مقالة في الروح B، 412 a 27). إن النفس la psyché (Forma substantialis) هي من يحدد البنية الأساسية للجوهر الجسمي، لكن في الوقت نفسه فإن وحدة النفس والجسم هي تعايش متناغم. في هذا السياق، لا تعود القسمة ما بين الجسم وما يتجاوزه كما هي عند أفلاطون، بين "جسم أرضي" فان، ونفس خالدة تسكنه، بل بين الوجود - بالقدرة للحياة في الجسم الطبيعي الحي (1b412) وبين وجوده في الكمال الأول، بحيث أن الواقع الشكلي للجسم لا يعود شيئاً آخر سوى النفس.

---

(4) J.-L.Vieillard-Barton (إدارة)، Le problème de l'âme et du dualisme، باريس، فران 1991.

III - اتحاد النفس والجسم

منذ كتاباته الأولى، نوى ديكارت تفسير الوظائف الجسمية المختلفة وذلك عبر مقارنة الجسم بآلة. وخلافاً لتعاليم أرسطو، فهو يرى أن الوظائف الجسمية الرئيسية (الهضم والتحرك والتنفس ولكن أيضاً الذاكرة والخيال الجسميين) تنجم عن آلية أراد الله جعلها ذاتية الحركة: "أرغب بأن تعتبروا أن هذه الوظائف [الهضم، والتغذية، والتنفس الخ.] تتبع كلها طبعاً، في هذه الآلة، لترتيب أجهزتها وحده، لا أكثر ولا أقل مما تفعل حركات الساعة، أو أية آلية أخرى بترتيب أثقالها وعجلاتها" (مقالة في الإنسان). والى هذا التمثيل للجسد - الذي لم ينفك يؤثـر في المتخيل الغربي – ينضـاف ليس فقط التمييـز الميتافيزيقي ما بين النفس والجسم لكن أيضاً التفسير لاتحادهما في الإنسان.

فكيف أمكن أصلاً للنفس والجسم اللذين هما جوهران متمايزان كلية، أن يتبادلا التأثير وأن يكونا مرتبطين بدقة، ويؤثران إحداهما على الآخر؟ في عام 1643، يعترف ديكارت في رسالة موجهة إلى الأميرة إليزابيت، بصعوبة تصور هذا الاتحاد: "إنه فقط باللجوء إلى الحياة والى المحادثات العادية،

وبالإمتناع عن التأمل بالأشياء التي يمارسها الخيال، يتعلم المرء تصور الاتحاد بين النفس والجسم" (رسالة إلى إليزابيت 28 حزيران/ يونيو 1643). وبعد عدة سنوات يعود إلى هذه الصعوبة في رسالة إلى ارنولد: "أن تستطيع الروح والتي هي غير جسمية، تحريك الجسم، فإنه لا يوجد أي استدلال ولا أية مقارنة مستمدة من أشياء أخرى تسمح لنا بتعلم ذلك، لكننا على الأقل لا نستطيع الشك بها، لأن ثمة تجارب موثوقة إلى أقصى حد وواضحة إلى أقصى حد تجعلنا نعرف ذلك كل يوم علانية. وينبغي أخذ الحذر تماماً بأن هذا هو أحد الأشياء المعروفة بذاتها والتي نجعلها غامضة في كل مرة حاولنا تفسيرها بأشياء أخرى" (رسالة إلى ارنولد 29 تموز/ يوليو 1648). ومع ذلك فإنه في السنة التالية طرح، في كتابه *Passions de L'âme* (1649) حلاً للمسألة بالاعتماد على معارفه الفيزيولوجية. ذلك أن الجسم البشري بعد أن جرى تشريحه وتحليله على ضوء اكتشافات هارقي[5]، أصبح شبكة معقدة من دورات السوائل المختلفة، المتسعة والمتقلصة وفق دقات القلب، والتي تؤثر على العضلات

---

(5) W.Harvey في (De la circulation du sang)، De motu cordis الترجمة الفرنسية لــ. ش. ريشيه (1879) باريس، منشورات كريستيان بورجوا، 1990.

وتنقل العصارات والأطعمة المهضومة. وقد عاين ديكارت بنفسه في إحدى جلساته التشريحية، الصلة الوثيقة بين الدارات العصبية (وعلى وجه التحديد العصب البصري) والدماغ. من هنا فكرة أن النفس لا تتحد إلى حد ما بمادة الجسم بل تتحد أكثر بوظائفه. "إن النفس متصلة حقيقة بمجموع الجسم [...] بسبب أنه واحد وبطريقة ما غير قابل للقسمة، بفضل ترتيب أجهزته التي ترتبط جميعها ارتباطاً وثيقاً بعضها بالآخر، لدرجة أنه حين يُنتزع أحدهــا فإن ذلك يجعــل مجمــوع الجسم معطوباً" (*Passions de l'âme* *المقالة 30*). النفس متصلة بكامل الجسم بفضل عدم قابليتها للقسمة وطبيعتها اللامادية. إن الكل هو مسألة اتصالات متعددة، بواسطة قنوات لا تحصى تجتاز الجسم. لكن ثمة مكان متميز تمارس فيه النفس وظائفها، الغدة الصنوبرية: "غدة صغيرة جداً تقع في وسط مادته [للدماغ] وهي معلقة فوق القناة التي تتصل عبرها الأجسام الطيارة لأوعيته الأمامية بتلك التي في الخلف" (المقالة 31).

ويبدو أن هذه الغدة تقدم حلاً لمسألة العلاقة النفس /الجسم. لكنها لم تقم في الحقيقة إلا بترحيل المسألة. لأنه إذا كانت الغدة جسمية فكيف للنفس اللامادية أن تؤثر فيها؟

IV - الجسد: حمل ثقيل

على الرغم من الصعوبات والمشاكل التي تطرحها والمحاولات اللاحقة لتصور الإنسان بوصفه وحدة بين الروح والجسم غير قابلة للانفصال، فإن هذه الثنائية، لم يجر اجتثاثها نهائياً أبداً وتظل، اليوم أيضاً، إحدى المحاولات الأوسع انتشاراً. وعلى الرغم من أنهم باتوا نادرين أولئك الذين ما زالوا يعارضون الجسم القابل للفناء بالنفس الخالدة، فإن الاتجاه **للابتعاد** عن الجسم وعن ماديته يستمر، بعد أن حلت "الإرادة" المحل الذي كانت تحتله النفس سابقاً. وتستمر النظرة للجسم على أنه هو ما يحيل إلى حدود ونقائص الإنسان، ويظل بطريقة لا يمكن إصلاحها علامة التجذر الطبيعي للكائن البشري، ذلك أن الجسم هو أساساً ما يثَبت كل فرد في الواقع ويجبره على الانحناء أمام قوانينه.

في الواقع، فإن فكرة أن الجسم يمثل حملاً ينبغي التوصل إلى الخلاص منه ليغدو الكائن حراً أخيراً، تتابع ملازمتها للحداثة. وبخلاف الماضي، مع ذلك، فإن رفض الجسم لم يعد يجري باسم الحقيقة أو الفضيلة، بل باسم السلطة والحرية: ففكرة العيش في عالم لا يعود فيه وجود للجسم تحيل إلى الحلم بعدم

الخضوع بعد لضغوطه، ولعدم الاضطرار لتحمل نقائصه، وللخروج من النهائية، إن الحلم بالتخلص من الضغوطات الجسمية يحاكي من جهته استيهام قدرة كلية للإرادة.

1- **ضبط وسيطرة** .- يبدو الجسم الوحيد المقبول اليوم هو الجسم المسيطر عليه تماماً. فمنذ الصور الدعائية وحتى الشرائط المصوّرة (الڤيديو - كليبات)، فإننا نصطدم أساساً بعدد متزايد من التمثيلات التي تحيل كلها، بطريقة أو بأخرى، إلى فكرة "الضبط": فعرض جسم مسيطر عليه تماماً يبدو البرهان الأكثر وضوحاً على مقدرة فرد ما على تأمين ضبط حياته الخاصة. من هنا ضرورة "الحماية" سواء بالنسبة للنساء كما بالنسبة للرجال، من آثار الزمن وإعادة تصميم مظهرهم عبر الأنظمة الغذائية، والتمارين البدنية والجراحة التجميلية. فكل شخص "يستحقه تماماً" لا يستطيع إلا إبداء "عناية شديدة" بجسمه، بتخليصه من التهديدات الأشد خطورة: بروز كتل لحمية، الشباب الذي يبتعد، عدم تناسق المظهر. إن الحقل الدلالي الذي تستخدمه الدعاية شديد الإيحاء: فالمنتجات التي يجري إعلاء شأنها في أغلب الأحيان هي تلك التي تتيح "النحافة حيث يشاء الإنسان وحينما يشاء" و"حرق الشحوم بالبقاء نحيفاً" والجمل الأكثر استخداماً هي "المستحضر الذي يعيد الشباب"،

"المرهم اليومي الذي يحافظ على بريق وحيوية الجلد"، "المنتج الذي يكسبك عشرة أعوام في عشر دقائق".

ولذلك فإن صورة هذا الجسم النحيف، المتناسق، الشاب، تؤثر جيداً على الصعيد المجازي، هناك حيث صورة التلف الجسمي غالباً ما تستخدم في أفلام الرعب. ويكفي تذكر بعض المشاهد من فيلم كرونمبرغ، **الذبابة**، حيث تتمثل صورة الرعب في صورة أنا جديدة غير قابلة للضبط تنبثق من جثة الضحية، أو كذلك سلسلة *آليين Alien* حيث ينشأ الرعب من الطفيلي الغريب الناجم من القفص الصدري للمضيف البشري.

إن الصورة الجسمية هي التي تغري أو تصدم، تثير الشهية أو القرف. ومن هنا واقع أن الجراحة التجميلية، والأنظمة الغذائية والتمرينات الرياضية تحظى بقيمة كبيرة، بوصفها وسائل للتحرر من **وزن** الجسم والإمساك أخيراً بزمام حياته. ويستطيع المرء عبر النحافة أو أي شكل آخر للعناية بالجسم إثبات ضبط وسيطرته على ذاته، في حين أنه يعلن عجزه عبر السمنة وعدم الانتباه لمظهره الجسمي. وهكذا يمثل الجسم المعتنى به ليس فقط رمزاً للجمال الجسمي، لكن أيضاً خلاصة النجاح الاجتماعي، والسعادة والكمال. أما الجمال وقد

أصبح قيمة بحد ذاتها فإن بدوره يمنح صفات أخرى تماماً غير بدنية مثل السحر والكفاية، والطاقة وضبط الذات[6].

لقد باتت البلاغة المعاصرة شديدة الحنكة. فكل فرد ينبغي أن يكون حراً في اختيار الحياة التي تروق له: ينبغي أن يستطيع المرء "أن يكون ذاته". لكن لتحقيق ذلك، لا يكفيه بكل بساطة "أن يكون". ينبغي للرشاقة والجمال أن يكونا مشغولاً عليهما. وينبغي أن يكون الجسم مضبوطاً وباسم الحرية ينبغي أن يخضع، أيضاً وأيضاً، لبعض المعايير: قَبْلَ حتى أن يكون هذا الذي به يكون الفرد في المجتمع ويظهر رغبته، فإنه هذا الذي ينبغي أن يتلائم مع قوانين آداب السلوك، التي تفرض عليه اليوم أن يكون جميلاً، رشيقاً، سليماً، مرغوباً، مغرياً لدرجة أنه خلف الحرية المزعومة بتقرير حياته الخاصة عبر تطويع الجسم، تختفي ديكتاتورية من الأفضليات، والرغبات والانفعالات: "إن الكلام المنمق عن الاختيار وعن تحقيق الذات، وكما هي المقارنات ما بين الجراحة التجميلية وتوابع الموضة، هو كله خداع في خداع بالفعل. فهو يلغي أية فروقات في الامتيازات. كالنقود والوقت التي تمنع الكثير من الأشخاص من التشبث بهذه

---

(6) للاطلاع على تحليل موسع لهذه النقطة انظر: م. مارزانو: Penser le Corps، باريس، PUF، 2002.

الممارسات. لكنه على الأخص يزيل يأس أولئك الذين يتشبثون بالأزياء ويخضعون لهذه الممارسات"[7].

2- **الصور والظهور**. - يعرض المرء نفسه للرؤية عبر مظهره الجسمي. إن المرء يصنع صورته. وهو يعدّل فيها. ويحاول التطابق مع توقعات هؤلاء وأولئك وكذلك مع المعايير الثقافية والمتطلبات الاجتماعية. وهكذا إلى أن يتلاشى الكائن في نفقات الظهور.

تصبح صورة الجسم، في عالم من الصور، مجرد انعكاس للتوقعات التي تحيط بنا حتى قبل أن تصبح صورة الذات: وهي لم تعد الصورة الثلاثية الأبعاد التي يمتلكها المرء عن ذاته والتي يتأقلم معها تدريجياً، بل تتحول إلى إبراز للمظاهر. ويبدو أن الجسم ذاته يصبح صورة. وينتج عن ذلك شكل جديد من الثنائية بين المادية والإرادة، ثنائية تسعى، أيضاً ومجدداً، لمعارضة الإنسان بجسمه. وهكذا إلى أن نعمل من الجسم شريكاً ندلله إذا ما توافق مع اعتداءاتنا، وخصماً نحاربه إذا تصدى لها.

يصبح الجسم مقبولاً طالما بقي مضبوطاً ومسيطراً عليه، وطالما لم يربكنا "بعنف" ماديته. ويغدو، بوصفه موضوع علني،

---

(7) S.Bordo، في Unbearable Weigh. Feminism, Western Culture and the Body، منشورات بيركيلي، جامعة كاليفورنيا، 1993 ص 46.

مزعجاً حينما لا يعمل كما نتمنى، وحينما يفشل، وحينما يبدو فارضاً نفسه علينا مع كل متطلباته: الجوع، العطش، البرد، الحرّ... إن الحلم بالوصول يوماً إلى التحرر من هذه المادية يمنعنا أن نكون أحراراً. وهذا يفسر النجاح الباهر للعالم الافتراضي والثقافة الرقمية *Cyberculture*، والجسم الرقمي *Cybercorps*، بوصفه في الخيال الجمعي، جسم متحرر من كل قيد مادي. وهذا يقود، أخيراً إلى الانبهار بإيديولوجيات ما فوق-إباحية، لأنها تلحّ على الإمكانية المتاحة للجميع في النهاية، للتصرف بالجسم بوصفه ملكية يحق له التصرف بها على هواه.

يُختزل الجسم إذن إلى صورة. بيد أن الصورة التي يريد المرء امتلاكها عنه لم تعد تلك التي تعكسها لنا المرآة والتي تضطرنا لأن نأخذ بعين الاعتبار واقعنا ونقصنا. إنها ليست انعكاس شخص ما ينظر إلى نفسه فيمكنه أن يقول: "هذا هو جسمي". بل صورة مصنعة تضع جسميتنا على مسافة. في حكاية غريم. **بياض الثلج**، تتأمل الملكة نفسها في المرآة: "يا مرآتي السحرية، قولي لي، من هي الأجمل؟" فتجيب المرآة عندئذٍ: "آه أيتها الملكة. أنت جميلة جداً، لكن هناك خلف الجبال السبعة، في الغابة عند الأقزام، بياض الثلج التي تفوقك جمالاً ألف مرة". وهذا الجواب لا غموض فيه كما هو الانعكاس في

المرآة. تسعى الملكة إلى تأمل صورتها لتطمئن، بيد أن الصورة المرآوية. تخون ثقتها، لأنها لا تكذب عليها. فقد أعادت لها المرآة انعكاسها وهذا لا يمكن تجاوزه.

إن المرآة هي التي تتيح للطفل الوصول إلى صورة موحدة لجسمه للمرة الأولى. إن المرآة وهي تقلب بانتظام اليمين واليسار، تعطينا فكرة عن الكيفية التي يرانا فيها الآخرون. والمرآة لذلك السبب بالذات هي التي تدهشنا، أحياناً نحو الأفضل- يكفي التفكير **بفرخ البط البشع** لأندرسن: "ومال برأسه نحو سطح الماء، منتظراً الموت... لكن ما الذي رآه في الماء الصافي؟ رأى تحته صورته الخاصة. لكنها لم تكن صورة طائر رمادي شديد الخرق، بشع وقبيح. لقد كان هو بالذات طائر بجع. لا يهم كثيراً أن يكون قد ولد في حظيرة البط، إذا كان قد خرج من بيضة بجع. وأحياناً نحو الأسوأ. كما انعكاس صورة قزم في حكاية أوسكار وايلد "**عيد ميلاد** *الإنفانت*" (الولد الثاني). فقد كانت الإنفانت تحتفل بعيد ميلادها الثاني عشر وقد أذن لها الملك باللهو مع مدعويها. وكان الجميع يمرحون معاً خاصة بوجود قزم كان يرقص رقصاً رائعاً جداً. قدمت له الإنفانت الزهرة البيضاء التي كانت تزين شعرها. وطلبت منه قبل أن تذهب للعب مع أصدقائها، أن يحضّر رقصة جديدة. بينما كان

يتجول في أرجاء القصر بانتظار الأطفال للرقص من جديد اقترب من مرآة فرأى صورة مسخ فابتعد عنه مرتعباً. ثم لاحظ أن الانعكاس يقلد حركاته وأدرك أنه هو المسخ الذي يتحرك أمامه. إنه دميم ومشوه: إن المرآة هي التي كشفت له ذلك، حتى لو لم يكن القزم مستعداً لتحمل ذلك. فسقط ميتاً.

3- **"الفضاء الرقمي" و"اللحم"** .- "هذا رائع، كم أحب نسيان لحمي والعيش هنا. كم سأكون سعيداً لو استطعت أن أبقى شعوراً خالصاً!" هذه كانت الكلمات الأولى التي نطقها **موس** بطل قصة رسوم متحركة أمريكية[8]، بعد أن انتقل إلى العالم الافتراضي للفضاء الرقمي *Cyberspace*، وأدرك إمكانية عدم تعرضه بعد الآن للإزعاج الناشئ عن آلام جسمه. لأن البدن، "اللحم" أُعتبر من قبل هواة الواقع الافتراضي ثقلاً يزعج ويمنع الإحساس أن يكون حراً من ضغوط الواقع المكانية- الزمانية.

لقد تم اختراع كلمة "الفضاء الرقمي" من قبل كاتب خيال- علمي أمريكي هو وليام جيبسون في روايته *Neuromancien* التي صدرت عام 1984 وترجمت إلى الفرنسية في السنة

---

(8) S.Rockwell, Cyberpunk, Wheeling فرجينيا الغربية، Innovative Corporation، 1989.

التالية[9]. وسرعان ما لاقت الرواية نجاحاً كبيراً ليس لدى الجمهور الواسع فقط بل لدى الوسط العلمي أيضاً. فقد طرح جيبسون في الواقع، الفضاء الرقمي، من جهة، بوصفه مكاناً لامادياً كلية حيث لم يعد الجسم يحتل أي مكان: لأجل العيش في المكان الرقمي- بانتظار تمكننا من تحميل أذهاننا وأرواحنا إليه- يكفي جسم بديل قادر على تمثيلنا وعلى التضاعف إلى اللانهاية- إنها "النُسخ" (avatars). أقراننا الرقميون، المبنيون وفق رغباتنا والذين يتحركون وفق "المقطع" المطلوب. من جهة أخرى، فقد جرى منذ وقت مبكر تحليل هذه الرواية في قلب عدد من الجامعات الأمريكية، كما لو أنها لا تعالج تقريباً عالماً خيالياً وإنما عالماً ممكناً تماماً. وثمة عدة مقالات في الكتاب الأهم في هذا الموضوع، الفضاء الرقمي، (الخطوات الأولى *Cyberspace, First Steps*) تحيل إلى هذه الدراسات أو حتى تستند إلى تحليل لرواية جيبسون[10].

كيف يمكن تفسير نجاح عالم دون جسم؟ إن الفضاء الرقمي ودون أن يتوجب عليه الخضوع للقوانين التي تتحكم بالعالم الواقعي والتي تضطرنا للخضوع إلى لامعكوسية الزمن

---

(9) و. جيبسون، Neuromancien (1984) باريس، J'ai lu ، 1985.

(10) M.Benedikt (اشراف) Cyberspace, First Steps سلسلة MIT Press، 1991.

والى الأبعاد المكانية الثلاثية (الطول والعرض والعمق)، هو عالم فيه كل شيء ممكن ولا شيء فيه يكون له نتائج نهائية, وفي الأساس فإن انمحاء مادية الجسم هي التي تجعل كل تحول وكل فعل من قبل "النُسخ" ممكنة[11]. فهذه النسخ تعمل كما لو أنها أقنعة تتيح للأفراد الاختباء والتصرف تحت غطاء من الكتمان، بوصفها أقران افتراضية تنتقل، ويمكنه الاقتراب من الآخرين، والسير خلفهم ... وفي الواقع فإن الفلم يضاعف الاتصالات تحت مختلف أشكالها: عبر المنتديات، "والبلوغ blogs والشات chats مفسحاً في المجال للاستيهامي. ويجري تخيل أشخاص آخرين، عبر تخيل نفسه شخصاً آخر فقط. وهذا ما يفسر نجاح مواقع اللقاءات (الاليكترونية)، حيث يستطيع المرء فعلياً إطلاق العنان للخيال والاختراع، دون تدخل الضغوطات الجسمانية. وهذا الأمر صحيح أيضاً بالنسبة لألعاب الفيديو حيث مرة أخرى أيضاً، يختار المرء الشخصيات والأدوار التي تناسب أكثر. وحين يعلب المرء، يصبح شخصاً ويحوز القدرات الخاصة التي تسمح له ببناء قصته ومسيرته عبر الصراع ضد الأعداء وبناء التحالفات. وحين يهزم أو يدمر

---

(11) انظر حول هذا الموضوع كتاب David Le Breton بعنوان Adieu au corps. باريس، Métailie، 1999.

فإنه يمتلك إمكانية البدء من جديد وأن يتعلم دون "تحمل" نتائج "اخفاقاته". ولا يبقى أي أثر للمعركة. كما أن ليس من جرح قطعي. يستطيع المرء فعل كل شيء وتدمير كل شيء إلى أن يغرب عن البال واقع أن الأشياء لا تجري في واقع الحال على هذا النحو وأن آثار أفعالنا تسم في الوقت ذاته أجسامنا وأجسام الآخرين.

4- **البلوغ Blogs ومواقع اللقاء**.- تثير الاهتمام بصورة خاصة، في هذا العالم دون جسم، حالة مواقع اللقاء[12]. فحين يبحث المرء عن شريك، فإنه يتحدث، ويناقش، ويداول. ويفرض "الشات" نفسه كظاهرة اجتماعية حقيقية. وثمة ملايين الأشخاص يسلكون يومياً هذه الطرق من أجل "التبادل" مع الآخرين. ولا سيما أن العلاقات تقام في المنتديات، بطريقة شديدة الغموض. ففي حين يظل الكتمان مقبولاً (لا تستخدم إلا الأسماء الوهمية) وتظل الأجسام غائبة فإنه يتم الانخراط في أحاديث تكون أحياناً حميمية جداً. ويعني ذلك أغلب الأحيان علاقات عميقة وخفية. إذ يلعب المرء في الوقت ذاته مع نفسه ومع الأخر: فهو يبني شخصية عبر العمل على كشف الغموض

---

(12) بحسب موقع Médiamétrie Net.Ratings، فإن 2.5 مليون من الفرنسيين اتصلوا بالانترنت بحثاً عن الروح الشقيقة عام 2005.

عن شخصية الآخر. فيثير ويقترح ويطرح. ويحدث أحيانا أن يجد المرء نفسه سجيناً خلف شاشته، ناسياً المواعيد والجوع والنوم. وعدد من المتحادثين chatteurs يتحدثون متحمسين عن هذا التصعيد المسعور الذي يدفعهم، انطلاقاً من بضع كلمات متبادلة، إلى إلغاء الواقع.

ينتهي الأمر بالشخص، المحتمي خلف الشاشة إلى عدم الالتقاء مع ذلك بأي شخص ثانية. لأن واقع الاتصال يُمحى كما الروائح، والحركات والابتسامات والتقطيبات... وفي أغلب الأحيان وحين يحدث اللقاء العتيد، فإن المرء يشعر بإحباط شديد، ذلك أنه يندر جداً أن تتطابق التوقعات مع حقيقة الوجود البدني للآخر. فعند اللقاء "الحقيقي" في الواقع تصبح الشخصية شخصاً مجسداً، لصوته جرسه الخاص، وترافق حركاته كلماته ويتكلم جسمه في الوقت ذاته الذي يعبر فيه هو عن أفكاره. ويحدث في الحال اختلال بين السيناريو الذي يمكن للمرء أن يبنيه على هذه الدرجة أو تلك من الدقة في رأسه وبين الواقع. اختلال يمكن بكل وضوح استيعابه، لأن الواقع يستطيع أيضاً تقديم مفاجآت طيبة. لكن يكون الإخفاق في غالبية الحالات هو ما ينتظر الشابكيين (متصفحي الشبكة). والناس غير مستعدين بالضرورة لتقبل ما ينتظرهم. إذ يبني المرءُ الآخرَ انطلاقاً من

استيهاماته ومن أحلامه، واسقاطاته وهو غير مستعد لأن يترك للآخر، بوصفه كذلك، مكاناً حقيقياً.

يستدعي قبول المفاجأة، والغيرية، واللامتوقع ألا نختفي إلى الأبد خلف هوية افتراضية، من أجل الذهاب حقيقة نحو الآخر. وهو أمر ليس بالسهل قطعاً ويصبح أقل سهولة أيضاً حين تجري الاتصالات الأولى عبر شاشة تخفي. إن كل اتصال حقيقي يستدعي حضوراً، وجهاً لوجه، تجسداً. فإذا كان الجسم يزعجنا أحياناً- في أغلت الأحيان ينفرض علينا بحاجاته وعيوبه- فإنه، أيضاً وعلى الأخص به، يستطيع المرء سكن هذا العالم والذهاب إلى لقاء الغير. وسيظل العالم غير قابل للمسك وبعيداً دون جسم لنسكنه به، وسيظل غير قابل للسكن دون جسم لتذوقه، وللشعور به ولتأمله...

V- نحت الذات

ثمة فن معاصر يساهم، آخذا أبعاده مع الشكل التقليدي، بالاستخدام غير المباشر لــ "نحت الذات"، في "تحطيم" الجسم. وتمثل حالة اورلان في هذا السياق حالة إشكالية، فهي ترى أن الجسم هو ليس فقط دعامة لكل نهج فني، بل أيضاً مكان للتبدل والغيرية. وكما تشرح في بيانها، فإن الفن الجسدي "هو نوع من

الرسم الذاتي بالمعنى الكلاسيكي، لكن بوسائل تكنولوجية هي من وسائل عصره. وهو يتأرجح بين التشويه وإعادة التشكيل. وهو يجري على الجسد لأن عصرنا بدأ يتيح إمكانية ذلك. يصبح الجسم غرضاً فنياً جاهزاً معدلاً *Ready- made modifié* لأنه لم يعد هذا *الغرض الفني الجاهز الأمثل* الذي يكفي التوقيع عليه[13]. لقد كانت الفنانة الفرنسية تلتمس جسماً يتيح لها إمحاء الفرق ما بين الوجود والظهور. ولم يكن الرسم الذاتي الذي تهدف تحقيقه إذن تقديم ذاتي، وإنما تعديل ذاتي، تفكيك وإعادة تركيب لجسمها.

1- **الجسم المهجور** .- إن ما تسعى أورلان لانتاجه، إنما هو جسم قادر على عرض هويته الجديدة، والذي لا يخضع "لقرارات الطبيعة" ولا كذلك "للمصادفة": "فقد جرى إعادة صناعة وجوه كثيرة تعرضت لحوادث. كما أن أشخاصاً كثيرين جرى زرع أعضاء لهم [...]. ومع ذلك فإذا لم نتردد في تبديل رضفة (صابونة) ركبة أو ورك مستهلكة بقطعة بلاستيكية فهذا يعني أننا ما زلنا مقتنعين بأنه علينا الخضوع لقرارات الطبيعة،

---

(13) *Orlan* محاضرة في: من الفن الجسدي إلى قبلة الفنان *De l'art charnel au baiser de l'artiste* باريس جان ميشيل بلاس وأبناؤه، 1997 ص1.

هذا اليانصيب الجيني الموزع اعتباطياً"[14]. وهكذا تتضوي الأهداف الفنية لأورلان في مسيرة نظرية محددة جداً: لا يحق للمصادفة أن تقرر بدلاً من أي شخص ما ينبغي أن يكون عليه الفرد؛ فالجسم الذي منحتنا إياه الطبيعة مهجور تماماً- وهي فكرة تتشاطرها مــع فنانين آخريــن وعلى الأخص مع "ستيرلاك"[15]. من هنا الرغبة بأن تظهر، عبر الجسم- العمل، أن كل فرد له الحق بتعديل جسمه وبأن يفرض على العالم الهوية التي يختارها. لهذا خضعت أورلان ما بين عامي 1990 و1993 لسلسلة من العمليات الجراحية/ السبّاقة عُرفت باسم *إعادة* تجسيد *القديسة أورلان* بهدف "إضفاء الصورة الداخلية على الصورة الخارجية" وإلغاء مظهرها *السابق* والسماح بذلك للظهور *المختار* بالبروز وبفرض ذاته على الخارج.

وترى أورلان أن الجسم ليس إلا سطح ينبغي فتحه من أجل السماح للآخرين برؤية ما في داخله، أما الجلد بدوره فما هو إلا حاجز ينبغي تمزيقه بهدف السماح للأفراد بالوصول إلى كل ما لا يرى في العادة. ويعّد أحد مصادر فكرها عملُ المحللة

---

(14) المرجع السابق نفسه.

(15) *Sterlac* حوار في *L'art au Corps. Le corps éxposé de Man Ray à nos jours*، متحف مارسيليا، اجتماع المتاحف الوطنية، 1996.

النفسانية ايجيني لوموان- ليكوشيوني التي تشرح لنا في مقالة لها بعنوان *الفستان La robe* أن "الجلد خدّاع [...]، فأنا لي جلد ملاك بيد أني ابن آوى، وجلد تمساح بيد أني توتو (كلب بلغة الأطفال)، وجلد زنجي بيد أني رجل أبيض، وجلد إمرأة غير أني رجل؛ إني لا امتلك مطلقاً جلد ما أكونه أنا. وليس ثمة استثناء للقاعدة لأني لست مطلقاً ما أملكه"[16]. ومع ذلك، فإذا أخذنا كلمات المحللة النفسانية بالحرف، فإن أورلان تلغي كلية الصلات ما بين *الكون être*، الظهور *paraitre* و*الملكية avoir* ويغيب عن ناظرها واقع أن الأزمات ما بين المظهر الخارجي والعواطف الأكثر حميمية التي يشعر بها الإنسان تشكيل جزءاً من ازدواجية الشرط الإنساني. بقدر ما يعني أن معاملة الجسم كفستان "robe" يبدله المرء على هواه، رفض لواقع أن الجلد ليس قط ثوب ينزعه المرء ويبدله بحسب المناسبات، وأنه علامة الحد القائم ما بين "je" أنا، و "tu" أنت، الأنا "le moi" والليس أنا "le non-moi"، و"حاجز حاو" يحمي كل فرد من تبعثر ما هو داخلي ومن غزو الخارجي[17].

---

[16] *E.Lemoine- Luccioni*، الفستان *La robe*، *مقالة في التحليل النفساني حول الثياب، باريس، لوسوي 1983.*

[17] *D.Anzieu*، *le moi-peau*، باريس، دينود، 1985.

2- **الجسد الواقعي** .- ينطلق جاك لاكان في تعليقه على فرويد ونظريته حول الأنا، من الحلم الذي يعترف أبو التحليل النفسي بأنه رأى فيه إحدى مريضاته فاغرة الفم ويدمج ما بين رؤية الفم والخوف من الجهاز التناسلي الأنثوي، وكتب: "ثمة هنا اكتشاف رهيب، اكتشاف الجسد الذي لا يُرى مطلقاً، قاع الأشياء، قفا السطح، أو الوجه، الجسد بكل قدره، في أعمق أعماق اللغز، الجسد بوصفه مشوهاً، وبأن شكله بحد ذاته شيء يثير القلق [...]، نظرة القلق، تحقق القلق، التجلي الأخير لـــ *أنت هذا* - *أنت هذا، الأشد بعداً عنك، الأشد تشوهاً*"[18]. إن أورلان بارادتها فتح وعرض داخل جسمها، تبدو بأنها تعاكس عمل التحليل النفسي: فهي تدعي إزالة القلق، عبر رؤية "كلية"، وعبر إزالة لغز الجسد، انكار أن الأشياء يمكنها امتلاك قاع غير معروف وبفضل إبراز داخل الجسم، فإنها تهدف إلى استبدال القدرة الكلية للمعرفة بلا موثوقية الشك: "فيما يتعلق بصور عملياتي [...] في معظم الحالات أنا لا أعتذر عن مهاجمة الجسم، عن إظهار دواخله [...] إن عملي يقع ما بين جنون الرؤية واستحالة الرؤية"[19].

---

[18] ج. *لاكان، المنتدى الثاني، الأنا في نظرية فرويد وفي تقنية التحليل النفسي، باريس، لوسوي 1978، ص 186.*

[19] *أورلان، Surtout pas sage comme une image، كازيمودو 5، 1998 ص 95.*

بيد أن العمل الفني لأورلان لا يقتصر على فتح الجسم وعلى إزالة الحواجز ما بين الداخل والخارج. إن غايتها النهائية، بعد التفكيك، هي إعادة تركيب صورتها، وعبر ذلك بالذات، صناعة هوية جديدة. وهكذا فقد استوحت من عدد من الصور التي تمثل الآلهات والشخصيات الأسطورية، مثل ديانا، وموناليزا، وبسيشي التي مزجت بها فيما بعد صورتها الخاصة، معيدة صياغة المجموع على الحاسوب حتى الحصول على صورة تركيبية عملت فيما بعد على نحتها على وجهها. وكانت كل عملية جراحية جزءاً من عملية تصنيع تهدف الى إقامة مقارنة بين الرسم الذاتي المنجز عبر الحاسوب والرسم الذاتي المتحقق على جسمها. ومن خلال وجهة النظر هذه، فإن أورلان لم تستخدم الجراحة التجميلية مطبقاً كوسيلة من أجل موافقة جسمها على المقاييس الغربية للجمال، وإنما على العكس من ذلك من أجل معارضتها جذرياً.

إن التهجين الذي خلقته لم يكن مع ذلك متحرراً من المثال الذي امتلكته أولارن عن ذاتها: إيلاد أورلان "جديدة". لهذا فإنها حين ستُنجز العمليات، ستقوم، كما تقول، "باستدعاء وكالة إعلانات وسأطلب منها أن تقترح عليّ، بناء على "الموجز" الخاص بي، كنية واسماً ولقباً فنياً وعلامة رمزية. وبعد ذلك

سأختار اسمي من بين الأسماء التي اقترحت عليّ. ثم سوف اختار محامياً ليطلب من مدعي عام الجمهورية قبول هوياتي الجديدة مع وجهي الجديد"[20]. وهو ما يستدعي مفارقات عديدة: كيف يصبح بالامكان اعتبار الجسم كيان مهجوراً، وفي الوقت ذاته توليته هو وحده مهمة تحديد هويته الخاصة؟ كيف يمكن الادعاء بأن الهوية يمكن أن تكون دائماً *عمل قيد التطور* وفي الوقت ذاته الرغبة بأن تكون هويته الجديدة ووجهه الجديد معترف بهما من قبل السلطات العامة؟

من جهة، تنتفض اورلان ضد ديكتاتورية الوراثة، وضد الاعتقاد بأن كل شيء محدد مسبقاً: فالفرد يمتلك الحق والإمكانية بعدم قبول ما هو عليه وبعدم الاستسلام للقدر. ومن جهة أخرى، لا تبدو أنها تريد قبول ما هو نتائج خيارها. وطبقاً لمنطق "و - و" بالنسبة لاورلان فإن كل شيء ممكن: كل قرار

---

[20] اورلان: "من الفن الجسدي إلى قبلة الفنان". مرجع مذكور سابقاً ص 40-41. من المناسب مع ذلك التذكير بأن أورلان لم تخضع منذ عام 1993 إلى أية عملية جراحية. ما بين عام 1999 و2003، وبالعكس فقد ركزت أورلان على رسوم ذاتية رقمية، تشويبها *ذاتية* Self-Hybridations، والتي تمزج ما بين أحداث الندوب وأشكال الوشم والأقنعة المثمنة لدى نساء الحضارات الأخرى وبين وجهها الخاص المعاد تشكيله، انظر في هذا الخصوص الكتاب /الكاتالوغ لمعرضها الأخير: أورلان: طرائق الفنان، 1964-2004 باريس، فلاماريون.

قابل للانعكاس، وأي خيار ليس نهائياً: "حالياً تبدو و الخيار الوحيد الفعّال والحاذق! كذلك، في عملي فإن و متواترة: العام والخاص، المعدود جميلاً والمعدود بشعاً، الطبيعي والمصطنع الداخلي والخارجي"[21]. وبحسب منطق "و- و" هذا يمكن للمرء دائماً تعديل جسمه والعودة إلى الخلف، وتعديله من جديد، والعودة أيضاً إلى الخلف مرة أخرى وهكذا دواليك، دون أن يؤدي هذا إلى نتائج خاصة أو غير قابلة للانعكاس. في منطق "و- و" يمكن للمرء أن يكون في الوقت ذاته "رجلاً" و"امرأة" أو كما تقول هي، لا رجل مؤنث ولا امرأة مذكرة.

وإذا استعدنا فيما يتعلق بها كلمة السر النسائية "جسمي ملكي" فإن اورلان تدفعها إلى حدّها الأقصى: إذ يصبح جسدها مادة طيّعة؛ وهي تستخدم جسدها من أجل عرض الصورة المثلى التي تمتلكها عن ذاتها. لم تعد ثمة "امرأة" خارجية قابلة لتقريب الفرض من أنموذجة، بينما يُؤسس في الوقت ذاته الفصل بينهما. إن المرأة الوحيدة التي تبقى هي نظرها الذي يلاحظ وجهها الذي يتغير بحسب توجيهاتها، نظرها الذي يبحث عن ذاته في عيون جمهورها المرتعبة غالباً.

---

(21) أورلان Surtout pas sage comme une image مصدر مذكور، ص 99.

الفصل الثاني

من الواحدية
إلى الفينومينولوجيا

ما دام الجسم والروح يعتبران جوهرين متضادين، فإن مسألة "اتحادهما" تظل دون حل. وكيف يستطيع جوهران مختلفان التواجد فضلاً عن ذلك في انسجام؟ لقد رأينا كيف سعى ديكارت لحل هذه المسألة عبر وساطة الغدة الصنوبرية. لكن الحل الديكارتي لم يقم، عوضاً عن حل المسألة إلا بتغذية الجدل الدائر، تاركاً الباب مفتوحاً للواحدية الاونطولوجية لسيبنوزا من جهة، ولأشكال مختلفة من الاختزالية المادية من جهة أخرى.

I- الواحدية الميتافيزيقية عند سبينوزا

ظل سبينوزا يفكر، كديكارت، بأن الإنسان يتكون من روح وجسم. وعلى أية حال، فإنه بخلاف هذا الأخير، لم يجعل من الجسم والروح جوهرين مختلفين، وإنما صفتين لجوهر وحيد. فقد كتب في *Éthique*: "النفس والجسم هما فرد واحد وذاته منظــوراً إليه تارة، تحت صفة الفكر وتارة تحت صفة المدى" (*Éthique*, II, XXI, scolie).

يرى سبينوزا أنه لا يوجد إلا جوهر واحد في العالم: الله أو الطبيعة (*deus sive natura*). وهذا الجوهر يتبدى تحت عدد لانهائي من الصفات، هي طرق وجوده. وفي هذا السياق، لا يعود المدى (المادة) والفكر جوهرين مختلفين، منفصلين، وإنما تعبيرين متمايزين لجوهر واحد. ويقوم هنا تواز كامل ما بين الاثنين، مؤسس على وحدة أساسية؛ وأحدهما لا يؤثر على الآخر، لكن كل ما يجري في الأول يكون له ما يماثله في الآخر. وعليه يمكن النظر للإنسان، بوصفه "جزء" من الجوهر، نظرة مزدوجة: فمن وجهة نظر المدى، هو جسم، ومن وجهة نظر الفكر، هو نفس. لذلك فإن كل ما يحصل في الجسم له ما يطابقه في النفس - حالة مادية ما في المعدة على سبيل المثال، يُعبر عنها في الفكر بشعور الجوع.

وهكذا يبدو أن لغز اتحاد النفس والجسم الديكارتي قد جرى حله. فالنفس والجسم هما واقع واحد منظوراً إليه من وجهتي نظر مختلفتين. وكل حالة للإنسان هي بصورة متزامنة حركة في الجسم وفكرة في النفس. وليس ثمة فعل متبادل نفس-جسم، وإنما فعل كائن واحد هو نفس وجسم[1].

- **الجسم، جهاز معقد ومنظم** .- كتب سبينوزا: "إن أي شخص لم يحدد حتى الآن ما الذي يستطيعه الجسم، أي أن التجربة لم تعلّم أحداً حتى الآن ما يمكن للجسم، بفضل قوانين الطبيعة وحدها، أو لا يمكن له القيام به. لقد رأينا بالتجربة أن الروح ليست مؤهلة أيضاً ودوماً للتكفير في الموضوع ذاته. لكن كلما كان الجسم قادراً على أن يوقظ فيها صورة هذا الموضوع أو ذاك، كلما كانت الروح قادرة على تأمل الموضوعات. [...] وبينت التجربة بما يكفي أن أقل ما يملك الناس السيطرة عليه هو لسانهم، إن أقل ما يستطيعون فعله هو ضبط رغباتهم. [...] فالهادّي والثرثار والطفل والكثير من الناس من هذه العجيبة ذاتها يعتقدون أنهم يتحدثون وفق المشيئة الحرة لروحهم في حين أنهم لا يستطيعون مع ذلك كبح جماح رغبتهم في الكلام... إننا لا نستطيع نطق كلمة إلا إذا امتلكنا ذكرى لها لكنه لا يعود

---

(1) C.Jacquet، الجسم Le corps، باريس PUF، 2001.

لمشيئة الروح الحرة تذكر شيء أو نسيانه" (*Éthique*, II, IIII, scolie). لقد أحل سبينوزا محل تصور الجسم كجوهر ممتد، مفهوم للجسم على أنه جهاز مادي معقد ومنظم، مزود بقدرة كبيرة. إن مثل هذه القدرة التي تدعونا لفهمها بداية على أنها مقدرة كبيرة للتعاطي مع الأجسام الخارجية، لا تصدر إلا عن التجسد المادي الداخلي للجسم الإنساني. وهي لا تخضع بالنتيجة لأي علة فوق- مادية. وهكذا فإن جسم الإنسان، بوصفه جسم حي، يقع هو ذاته في أصل ثباته في الوجود، بخلاف المذهب الأرسطوطاليسي في النفس المطابقة لمبدأ الحياة ولتنظيم الجسم.

إن الواحدية السبينوزية تسعى على هذا النحو لمصالحة الهوية مع الغيرية، منطلقة من الوضوح الذي لا يمكن نكرانه بأن الإنسان يفكر. وهذا التفكير لا يأخذ مع ذلك، كيفيات مختلفة فقط - بحسب ما يتخيل الإنسان، ويشعر، ويرغب ويحب، ويكره - بل يأخذ أيضاً كموضوع مفضل الجسم: "إن النفس لا تتعرف إلى ذاتها إلا بقدر ما درك أفكار انفعالات الجسم" (المرجع السابق XXIII, II). وحتى إذا لم تكن معرفة الجسم الخارجي "وافية" وأن أفكار انفعالات الجسم لم تكن "واضحة ومتمايزة" فإن ما هو واضح هو أن المرء يتعلقان بجسمنا تحديداً: "إن النفس الإنسانية تمتلك أفكاراً تدرك ذاتها عبرها،

وتدرك جسمها الخاص والأجسام الخارجية الكائنة بالفعل" المصدر السابق (*Éthique*, II, XLVII).

وانطلاقاً من هذه الواحدية يستطيع سبينوزا أيضاً، لاحقاً، إفساح مجال واسع للرغبات والشهوات، وهذه الأخيرة بوصفها إظهار للجهود التي أنجزها الفرد من أجل الاستمرار في وجوده. "وهذا الجهد، حينما يتصل بالنفس وحدها يُدعى، *إرادة* أما حينما يتصل في الوقت ذاته بالنفس وبالجسم فإنه يدعى *شهوة*، ومن هنا فإن الشهوة ليست شيئاً آخر سوى ماهية الإنسان ذاتها، والتي جراء طبيعتها ينتج بالضرورة ما يفيد في حفظها؛ وعليه فإن الإنسان مصمِّم على هذا النحو للقيام بذلك. يضاف إلى ذلك أنه لا يوجد أي فرق ما بين الشهوة والرغبة، باستثناء أن الرغبة تتعلق عموماً بالرجال بوصفهم يدركون شهواتهم، ويمكن لهذا السبب تعريفها كما يلي: "الرغبة هي الشهوة مع وعي ذاتها" (المصدر ذاته III، IX). يرى سبينوزا أن التأثر لا يختزل إذ إلى فعل أو إلى هوى للنفس ويمتلك في الوقت ذاته واقع بدني وواقع سيكولوجي. وهذا ما أتاح للفيلسوف التصدي للفرضية الديكارتية بوجود قوة النفس التي قد تنتهي آثارها في الجسم (ديكارت، أهواء النفس Passions de l'âme، المقالة 18) بفكرة

أنه يقوم تزامن ما بي النفس والجسم في كل دافع ضروري للفعل[2].

II- الاختزالية المادية:

ŭ Ů ŭ ŭF ŭ- Ů ŭ

1- *الإنسان* - الآلة لدى لاميتري .- يرى لاميتري أيضاً أنه لا يوجد في الكون كله إلا جوهر واحد. يعتبر مؤلف كتاب *الإنسان الآلة* *l'homme- Machine* (1747)، وبخلاف سبينوزا، مع ذلك، أن هذا الجوهر ليس الطبيعة، وإنما المادة. ومن هنا الاعتقاد بأن النفس ليست "إلا كلمة باطلة لا يملك المرء عنها أية فكرة".

يعتقد لاميتري بوصفه فيلسوف مادي، أن المادة يحركها مبدأ ملازم، هو حاسة الحس، وبالتالي يرفض كلياً مفهوم النفس: إن كلمة "نفس" في نظرة تشير فقط إلى العضو الذي يتيح لنا التفكير، أي الدماغ الذي ينبغي هو بدره النظر إليه بوصفه امتداد ومادي. في هذا الإطار فإن كل الوظائف التي تنسب

---

(2) C. Jacquet, L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions, passions chez Spinoza، باريس، PUF، 2004.

تقليدياً للنفس، تعتبر محصلة لبعض العمليات الطبيعية، التي تتم في ركيزة مادية (الألياف) مترافقة مع تنظيم نوعي (نباتي أو حيواني)، وبالتالي، فإن القدرات المختلفة للكائنات الحية لا تفُسر باختلاف أونطولوجي وإنما باختلاف طبيعي: التنوع بين الكائنات يخضع لتعقيد تنظيمها. من هنا فكرة أنه لا يوجد فرق أساسي بين الإنسان وبقية الحيوانات: "بصورة عامة، يكون شكل وتركيب دماغ رباعيات الأرجل هو ذاته تقريباً لدى الإنسان، الشكل ذاته، التوضع ذاته في كل مكان، ومع هذا الفرق الجوهري عن كل الحيوانات، وهو أن الإنسان يمتلك الدماغ الأكبر، والدماغ الأكثر تعرجاً بالنسبة لكتلة جسمه. يأتي بعد ذلك القرد ثم القندس فالكلب ثم الثعلب ثم القط الخ...: وهذه هي الحيوانات التي تشبّه أكثر للإنسان لأنه يلحظ لديها التشابه المتدرج ذاته فيما يتعلق بالجسم الجاسئ"[3].

لقد توخى لاميتري من وجهة نظر معينة أن يكون ديكارتياً منسجماً، ديكارتياً يستثمر حتى الحد الأقصى نتائج آلية فيزياء ديكارت، ويلغي بوصفه مادي طيب، النفس اللامادية. معه إذن يصطدم المرء ببداية المادية الحديثة. لكن ما المقصود

---

(3) J.O. La Mettrie، الإنسان الآلة L'homme machine، في "المؤلفات الفلسفية"، باريس، كودا، 2004، ص. 51.

بالضبط بـــ "المادية"؟ أهي بكل بساطة أولوية المادة على الروح؟

هكذا فهمها أنجلز حينما كتب: "ليست المادة نتاجاً للروح بل إن الروح ليست هي ذاتها إلا النتاج الأرقى للمادة"[4]. على أية حال، فإن هذا التعريف الواضح في الظاهر يظل غامضاً ما أن يحاول المرء توضيح معناه. فما المقصود في الواقع بكلمة الروح؟ هل هي الدماغ؟ وإذا كان الأمر كذلك - كيف لدراسة الدماغ أن تساعدنا في فهم آلية عمل الجسم وتدفق الانفعالات؟

2- **الدماغ والحالات العقلية**.- قاد النجاح الذي لاقته عند مطلع القرن العشرين، فراسة الدماغ - دراسة شخصية الإنسان عبر دراسة شكل الجمجمة - قاد تدريجياً إلى اعتبار الدماغ مركز كل معرفة وكل انفعال. إن فراسة الدماغ، وأبعد من أطروحاتها الكيفية، هي التي أوحت في الواقع بعدد كبير من الأبحاث حول توضع بعض الوظائف الإنسانية في مستوى القشرة الدماغية.

ومنذ نهاية القرن التاسع عشر جعل تطور الأبحاث حول الكهرباء والكيمياء العضوية والمجهرية، من الممكن دراسة

---

[4] انجلز. لودفيع فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، باريس، Editions Sociales، 1966، ص 32.

الدماغ باستخدام أدوات جديدة، وجدد على هذا النحو تقاليد البحث المؤسسة حتى ذاك الوقت حصرياً على تشريح وصفي للدماغ. وقد لعب اكتشاف خلايا الجهاز العصبي "العصبونات" من قبل غولجي (Golgi) وكاجال (Cajal) (جائزة نوبل 1906)، دوراً أساسياً بالنسبة للدراسات المتلاحقة حول شكل وخصائص ووظائف وترابط العصبونات. لكن في القرن العشرين على وجه الخصوص نمت العلوم - العصبية وكان هدفها إظهار أن العمليات العقلية تجد أسسها أو تتحقق عبر حالات دماغية. ومن هنا فكرة أن الحالات العقلية هي حالات جهاز عصبي مركزي وأن دماغاً يعمل جيداً هو المقر الطبيعي لهذه القدرات[5].

وفي هذا الإطار بالذات تندرج أبحاث جان- بيير شانجو، فقد كتب في" الإنسان العصبوي l'homme neuronal[6] "أن الحياة النفسية لها تشريحها وبيولوجيتها. فكتلة الدماغ الهلامية مكونة من عشرات المليارات من الخلايا العصبية، العصبونات التي تقيم فيما بينها كميات ضخمة من الترابطات أو نقاط الاشتباك. وهذه العصبونات تنقل النبضات الكهربائية والعناصر

---

(5) د.م. ارمسترونغ؛ A Materialist Theory of the Mind (1968) لندن، Routledge؛ 1933.

(6) J.P. Changeux، L'homme neuronal ، باريس، فايار، 1983.

الكيميائية، السيالات العصبية والتي تنتشر فيها أعداد لا تحصى من النبضات الكهربائية. وبعد أن برهن أن النشاط العقلي يمكن اختصـــاره إلى خصائص فيزيائيـــة – كيميائيـــة، طبق شانجو المعارف الجديدة على سلوكيات محددة، وفسر كيف يعمل الدماغ حينما يشعر صاحبه بألم، أو يصل النشوة، أو يحلل مسألة ما أو يتحدث أو يتحرك أو يفكر.

بيد أن الصعوبات والشكوك تظل قائمة على الرغم من هذه التفسيرات المذهلة حول آلية عمل الكائن الإنساني. لأنه هل يستطيع أحد حقاً اختصار سلوكياتنا إلى تنظيم العصبونات ونقاط اشتباكها؟ يمكننا بالتأكيد نسب شعور ما لحالة عصبية ما، لكن إذا كانت هذه الحالة هي الألم على سبيل المثال، فالقول إني أتألم لا يبدو قابلاً للتحول إلى واقع أني أعيش هذه الحالة الخاصة. ألا توجد تجربة للألم لا يستطيع المرء تفسيرها بالقياس فقط إلى حالة عصبوية ما؟

III - نيتشه والجسم المُحرر

سعى نيتشه بخلاف التقليد الذي سبقه إلى فرض نقطة انطلاق جديدة على الفلسفة، ودون الانضواء تحت المقولات المادية التقليدية كذلك: فبدل الانطلاق من النفس والوعي، ينبغي

على الفلسفة منذ الآن فصاعداً "الانطلاق من (الجسم الحي)"[7]. فالجسم هو في الواقع كما يرى نيتشه "ظاهرة أغنى بكثير وتتيح إجراء ملاحظات أكثر وضوحاً. إن الإيمان بالجسم هو أشد رسوخاً من الايمان بالروح" (Fragments Posthumes، 40). ويرى نيتشه ليس ثمة وجود للإنسان، وفوق ذلك لأي كائن حي، سوى وجود الجسم. والحياة هي بالتأكيد حياة الجسم. وهذا، وحتى عند نيتشه، لا يُظهر مطلقاً فكرة أن الفكر يجب أن يستبعد من حياة الجسم. فالجسم هو الذي يفكر أو بصورة أدق فإن الفكر يقوم في الجسم. ومن وجهة النظر هذه فإن نيتشه يفرغ المفاهيم التقليدية للنفس والروح من معناها التقليدي: لم يعد ما يوجب إقامة تراتبية ما بين النفس والجسم لأن ثنائية النفس والجسم ليس فيها ذاتها أي معنى أو أية قيمة.

وهو يرى أن خلف الأفكار تقبع المؤثرات (المصدر السابق، 61). وهكذا فإن أية معرفة ينبغي أن تأخذ الحساسية منطلقاً لها. لأن المفاهيم كما كل المكونات الفكرية ترتبط بمصادر مولدة ذات طبيعية غريزية وعاطفية "خلف أفكارك

---

[7] ف. نيتشه، Fragments posthumes (1885-1887)، في "المؤلفات الكاملة"، باريس، غاليمار، جزء VII، 1979، 1، 21.

وعواطفك، يا أخي، يقبع سيد جبار دليل طريق مجهول- يسمى هو. في جسمك يسكن، انه جسمك"[8].

لقد احتفى نيتشه بالجسم السائر، الجسم المأخوذ بالحركة، بالرقص، بالموسيقى، بالقوة الشهوانية: "الجسم هو عقل كبير، جمهور متحمس، حالة سلام وحرب، قطيع وراعيه. هذا العقل الصغير الذي تدعوه روحك، يا أخي، ليس إلا أداة بيد جسمك، وأداة صغيرة جداً، ولعبة بيد عقلك الكبير" (زرادشت، 93). بيد أن إماتة الجسم في نظر نيتشه هي أيضاً مرض فكري يكون أحد آثارها إبقاء الفكر ذاته فاسداً. الفكر الحر والمرح هو بالضرورة فكر الجسم المُحرر.

IV- الثورة الفينومينولوجية

غيرت الفينومينولوجيا، بدءاً من القرن التاسع عشر التصور الفلسفي للجسم جذرياً. وكانت كلمة السر للمدرسة الفينومينولوجية هي "العودة إلى الأشياء ذاتها" وبالتالي إذن الى الجسم، وقد يكون هذا لأن أول تجربة يخوضها الإنسان هي تجربة حضوره إلى العالم التي تجري عبر الجسم. وهكذا يصبح

---

[8] ف. نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، باريس، غاليمار، 1974، ص 46.

الجسم هو ما يستطيع كل فرد التعبير عن ذاته واقعياً من خلاله. وفي مقابل النموذج البراغماتي لماركس الذي يجعل من الجسم وأجهزته "أداة الإنسان" طرحت الفينومينولوجيا أنموذجاً قصدياً يجعل من الجسم، على حد قول سارتر، "الأداة التي لا أستطيع استخدامها بواسطة أداة أخرى"[9]. كل فرد يوجد كجسم حي، بيد أن الجسم ليس فقط جسم- موضوع (Körper)، أي جسم عضوي يدرسه العلم، وإنما جسم- ذات (Leib) أي جسم طبيعي وخاص بكل شخص.

كان هوسرل أول من شرع في وضع فلسفة حقيقية للجسد، وهذا للمفارقة، في مؤلفه الأشد تأثراً بالمثالية المتعالية أي كتاب (التأملات الديكارتية Les méditations cartésiennes). وقد ميّز هوسرل في تعبير الاختزال الفينومينولوجي ما بين الجسد والجسم (Lleib, Körper) وحل مشكلة الجسمية (La corporeité) عبر دراسة مسألة الزمان، والمكان، والقصدية، وبنية الادراك الحسي. ويرى هوسرل أن مشكلة الجسم تصبح تدريجياً مشكلة دوره: فالجسم استعارة، ورمز لما تسعى الفلسفة

---

[9] ج. ب. سارتر، الوجود والعدم L'être et le néant، باريس، غاليمار، 1943، ص 394.

للتعبير عنه، موضوع قصدي يتيح لنا التوجه في العالم. وحتى الشعور ذاته، كما يرى هوسرل، هو عدا عن ذلك متجسد ويحمل داخله ختم جسميتنا[10].

بعد أن نُظر في إمكانية التحدث عن الجسم بوصفه موضوعاً قصدياً، فإن الانتقال إلى الجسم- الذات جرى في وقت قصير. وهكذا ففي أفكار ميرلو- بونتي نجد أن الجسم ذاته هو الذي "يملك" قصديته الخاصة. ولم يعد الجسم موضوعاً يتميز باتساعه: صار يبدي قصداً ويظهر سريرة لأنه كان يُبرز عالماً. كل فرد هو جسمه الخاص لأن النفس لا تستخدمه. وبالعكس من ذلك فهي موجودة "بوساطة الجسم"[11]: "أنا لست أمام جسمي، أنا في جسمي، وبالأحرى أنا جسمي"[12]. ووفقاً لوجهة النظر هذه فإن علاقة الجسم بالعالم ليست علاقة معرفة، وإنما علاقة تواطؤ: "إن تجربة الجسم الخاص تعارض الحركة التأملية التي

---

(10) E.Hussrel، Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures، (1950-1952)، I-II، باريس، PUF، 1982-1993 .

(11) م. ميرلو- بونتي، Phénoménologie de la perception، باريس، غاليمار، 1945، ص 161.

(12) المرجع السابق، ص 175.

تحرر الموضوع من الذات والذات من الموضوع، والتي لا تقدم لنا إلا فكرة الجسم أو الجسم في فكرة وليس تجربة الجسم أو الجسم في الواقع"[13] إن الجسم بوصفه "وسيلة نقل الكائن إلى العالم" فإنه حامل لإمكانيات وقدرات عامة تجعل النوايا والمشاريع الشخصية لكل فرد ممكنة[14].

يغدو الجسم، عند ميرلو- بونتي، تدريجياً مدى معبراً. فهو الذي يسقط على الخارج معاني الأشياء باعطائها مكاناً، وهو الذي يجعلها تبدأ حتى بالوجود كأشياء، تحت أيدينا وأبصارنا. إن جسمنا هو بهذا المعنى من يرسم ويحيي عالماً، إنه "وسيلتنا العامة لامتلاك عالم" والمؤتمن على الرؤية واللمس. إن الجسم هو أثر في العالم، "بطانة خارجية" للنفس، مؤثر- متأثر"، راء- مرئي"[15]. ولا يعود ثمة حد بين الجسم والعالم: إنهما يشتبكان في كل إحساس ويتقاطعان بدرجة أن المرء لا يعود قادراً على القول بأن الجسم هو في العالم وأن النظر في

---

(13) المرجع السابق، ص 231.

(14) ر. باربارا: Le tournant de l'expérience, Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty، باريس، فران، 1998.

(15) م. ميرلو- بونتي: العين والروح L'oeil et l' esprit، باريس، غاليمار، 1964.

الجسم. إنهما يشكلان ذات النسيج ووحده، الجسد، والذي يكون جسمه الحاس وجسمه المحسوس كما الوجه والقفا[16]. وهكذا فإن محاولة تجاوز التضاد ما بين الحاس والمحسوس في الإحساس، تقود بذلك إلى جعل الذاتية ظاهرة التفاف للمدرك على ذاته، وهو ما يفترض تفاعلاً، ذا طبيعية جسدية، **حلقة**، معكوسية الحاسّ والمحسوس. إن العالم يمتلك جسداً كما كل فرد من بيننا:" إنه ما يُشكِّل الوزن، والسماكة، والجسد لكل لون وكل صوت، وكل تركيب ملموس للحاضر وللعالم، وكم سيشعر هذا الذي يمسك بها بانبثاقه منها عبر شكل من الالتفاف والازدواج، متجانس للغاية معها لدرجة أنه المُدرَك ذاته منطبقاً على نفسه وأنه بالمقابل يكون المدرك في عينيه كما لو أنه صنوه أو امتداد جسده"[17]. إن الجسد يكون دون تمييز مادة أو جوهراً وإنعكاسية مُدركة، بمعنى شبه كوني، ولم يعد يحدد الذات بوصفها هذا وإنما شيوع الذات المدركة "وكل المتبقي الذي يُحس" داخله[18].

---

(16) م. ميرلو - بونتي، المرئي واللامرئي Le visible et l'invisible، باريس، غاليمار، 1964.

(17) المرجع السابق، ص 153.

(18) المرجع السابق، ص 309.

في هذا السياق يندرج نتاج ليفيناس، حيث يحتل الاهتمام بالجسمية، والعاطفة والحساسية المقام الأول دائماً. ومنذ كتابه الزمن والآخر Le Temps et l'autre تصور ليفيناس الجسم على أنه ما يتجاوز السيطرة والملكية من خلال الشعور وعلى أنه ما يعرض أمام النظر قابلية الكائن البشري للجرح وهشاشته. لكن في Autrement qu'être ou au-delà de l'essence على وجه الخصوص يقدم لنا الفيلسوف تصوراً أصلياً للجسم، حينما يشرح بأنه ليس "خاصتي" مطلقاً، طالما أنه ليس موضوعي ولا ملكي. بيد أن ليفيناس لم يقطع فقط مع فئة **الملكية**، بل أيضاً مع فئة **الكون**: أنا لست جسمي، طالما أني "مرتبط بالآخرين قبل أن ارتبط بجسمي"[19] والى حد ما، يرى ليفيناس، أن الآخر دائماً هو الذي يجعلنا نولد، ويجعل جسدنا يولد، سواء تعلق الأمر بالولادة البيولوجية أم بالولادات اللاحقة، وذلك عبر المداعبات، والغراميات، ولكن أيضاً عبر الطعنات والجروح المتلاحقة على مدى حياة: "في المداعبة، وهي علاقة أيضاً حساسة من جهة ما، يتعرى الجسم حتى من شكله لكي يعرض نفسه بوصفه عري جنسي. في جسدية المداعبة، يتخلى الجسم عن وضعية الكائن

---

(19) ليفيناس، Autrement qu'être ou au-delà de l'essence، دوردريشت، كليور، اكاديميك بيبلشرز، 1988، ص 96.

étant"[20]. وفي هذه العلاقة بالحنان، ليس هناك موضوع أو ذات: فالجسدي ليس الجسم- الموضوع للعالِم الفيزيولوجي ولا الجسم- الذات للسلطة. ولا يدرك المرء جسميته إلا انطلاقاً من نداء الآخر. ومع ذلك فإن الذاتية بوصفها **كائن جسدي** فقط يمكنها أن تكون حساسة لهذا النداء: "إن ذاتية الذات، هي القابلية للجرح، التعرض للعاطفة، حساسية سلبية أكثر سلبية من كل سلبية، زمن غير قابل للاستعادة، تعاقب غير قابل للدمج من الصبر، عرض معد للعرض دائماً، عرض للتعبير وكذلك للقول وكذلك للعطاء"[21].

V- الكون والملكية

إن التجربة الأشد مباشرة للإنسان تبين لنا أنه يكون على ما يرام في عالم طبيعي، جسم بين الأجسام، مصاغ بالطريقة ذاتها التي صيغت فيها الوقائع التي تحيط به وكما هي الحال بالنسبة لكل جسم، فإن السمة الأولى للجسم الإنساني هي أنه يحتل مساحة، وهو ما يترجم بعبارات المكانية، والحجم والمادية. ومع ذلك، فإن الجسم البشري في حين أنه ممتد ومقاوم ثقيل وكتيم فإنه ليس جسماً كالأجسام الأخرى. إنه شيئ، لكنه شيئ "أكونه". وما

---

[20] ليفيناس، Totalité et infini، مقالة حول l'extériorité، لاهاي، مارتينوس نيجوف، 1971، ص 235- 236.

[21] ليفيناس، مصدر سابق، ص 64.

هو فريد في الجسم البشري هو في الواقع أنه **تجسّد** شخص ما: إنه المكان الذي تلد فيه وتظهر رغباتنا، وأحاسيسنا وانفعالاتنا، وهو الوسيلة التي نستطيع عبرها إظهار أي نوع من الكائنات الأخلاقية نحن. لذلك فإن العلاقة مع جسمية كل فرد يمكن أن تعطي نتائج مختلفة. ونستطيع أن نقيم مع جسمنا علاقة خضوع وتماثل كامل، لكننا نستطيع أيضاً العمل على التخلص من مادية جسمنا. ونستطيع العمل على تقليص الآخر إلى جسمه وتحويل شخصه بالتالي إلى أداة، لكننا نستطيع أيضاً الاعتراف بأن الآخر ليس ببساطة مجرد جسم للاستخدام، لأنه لا يزال أيضاً، شخص يمثل أمامنا بجسمه.

إن كل شخص يقيم مع جسمه علاقة أدواتية وتكوينية. ونحن نعيش توتراً مستمراً قياساً بوجودنا الطبيعي: فنحن مشدودون كلية إلى جسمنا وفي الوقت نفسه بكوننا مبتعدين عنه؛ لذلك نظل في منطقة حدودية بين الكون والملكية، يمكن أن تكون حدودها معروفة "بسبب نوع التوسع الذي لا يقاوم لجسمي عليَّ والذي يقوم في أساس شرط الإنسان أو المخلوق"[22]. ونحن تماماً ما نحن عليه لأننا جسمنا بامتلاكنا له.

---

(22) G. Marcel، الوجود والملكية Etre et avoir, Journal métaphysique، باريس، أوبيي 1968، ص. 102-103.

وبخلاف الأجسام الأخرى في العالم، فإن جسمي يبدو إذن "ينتمي" إليَّ لدرجة أني لا أستطيع الانسحاب منه. أنا "في" جسمي، وصور الانسحاب قياساً إلى هذا الاندماج فيها دائماً شيء من المجازية: يمكن للمرء بالتأكيد، على سبيل المثال، أن يقرر ألا يعير اهتماماً لألم شديد، لكن هذه الطريقة "بعدم الكون في جسده" تفترض أيضاً أن يكون المرء فيه. حتى إذا كان المرء يستطيع ***تجاهل*** الجسم، فإنه لا يستطيع بالقدر ذاته ***إلغاءه***. فالجسم هو نوع من "منشأة رمزية" تربط موضوعية الجسم الطبيعي، إلى ذاتية الجسم الخاص. فإذا بدا، من وجهة نظر خارجية، على أنه جهاز عضوي معقد، ونظام متوازن من أجهزة مرتبطة بعضها بالبعض الآخر، فإنه، من وجهة نظر ذاتية وداخلية، مكان أيضاً للتساؤل الوجودي.

نشعر عادة أن علاقتنا مع جسمنا هي أقوى بكثير مما هي عليه مع كل الأشياء الأخرى: عندما نركض، أو نأكل، أو نبتهج فإننا نختبر تطابقاً بيننا بالذات وبين جسمنا، لأننا الجسم الذي يركض، ويأكل ويبتهج. ومع ذلك، فإننا نعيش جسمنا بوصفه موضوع طبيعي، لا يختلف عن الأشياء الأخرى التي نستطيع استخدامها والسيطرة عليها. إن الجسم، القريب والبعيد في الآن

ذاته، يقدم لكل منا تجربة الحميمية الأشد عمقاً والغيرية الأكثر جذرية.

1 - **تجربة المرض** .- إن ما يصادفه المرء في حالة المرض هو بالضبط هذا الغموض. وفي الواقع، إذا كان المرض كما يعلمنا الطب، هو تشوش في عمل الجسم- الموضوع يمنع الأفراد من التحرك بحرية في العالم، فإنه أيضاً تجربة ذاتية لكل فرد مريض في جسمه. إنه تجربة تعيدنا إلى شرطنا ككائنات جسدية لأننا لا نكون مرضى فقط حينما يكون جسمنا مريضاً بل نحن نعرف أيضاً كم هو مضرّ وحتى مستحوذ الألم المتصل بالجسم في الأمراض العصبية والنفسية.

يظهر لنا الجسم، عبر تجربة المرض، الألم: ليس هناك فقط وجع يصيب جسمنا، لأنا نحن من نشعر بالوجع ونعاني عبر جسمنا المريض. أتصور جسمي، في غياب أي وجع، بوصفه الفورية الوسيطة لكياني في الحالة. أنا لا أتصرف بيدي التي تكتب على أنها أداة. إنني أكون عبر يدي، ذاك الذي يشهد على تحول فكرتي التي تتوطد في علامات الكتابة. في الوجع، أكون في المقابل، في مواجهة جزء من جسمي، يدي على سبيل المثال، ليس كمراقب، لكن دون دفاع حيال المنطقة المؤلمة. يدي تؤلمني، إنها تستحوذني، ترهقني، تتفرض عليّ. وهكذا

يبدو الجسم الذي نكتشفه في المرض، مختلفاً عن الجسم الذي كنـــا نظن أننا نعرفـــه. وكما كتب مارسيل بروست في روايته Le Côté de Guermantes (جهة غيرمانت): "إننا لفي المرض ندرك أننا لا نعيش وحيدين، بل مقيدين إلى كائن من مملكة مختلفة تفصلنا عنها هوّات سحيقة، فهو لا يعرفنا كما يستحيل علينا تفهمه: إنه الجسم"[23]. لا يعود جسمنا المريض صاحباً كتوماً، وإنما واقعاً ينفرض بمكر ويرفض أن يجري نسيانه: "لم أنجح في التخلص مني. لقد صرت الموضوع الوحيد لاهتمامي. لقد فُرضت على نفسي. لقد سُمِّرتُ على شخصي"[24].

يعيد المرض الاعتبار لضرورة علاقة وثيقة مع جسمنا، لأننا لا نستطيع بعد الآن التوهم بأننا قادرون على العيش بمعزل عنه. فإذا كان جسمي هو بالضبط ما أنا موجود به ويميزني عن الغير، فإن المرض يدفع هذا الواقع إلى حده الأقصى. في الوقت ذاته، يعاين الإنسان المريض العجز: فيفهم أنه لا يمتلك إمكانية فعل كل ما قد يتمنى فعله، لأن جسمه هو ذاته وليس شيئاً خارجياً. يمكن لكل فرد أن يسعى للابتعاد عن جسمه، لكن إذا

---

(23) مارسيل بروست، جهة غيرمانت Le Côté de Guermantes، في البحث عن الزمن المفقود، الجزء 3، باريس، غاليمار، "فوليو"، 1972.

(24) C.Bourdin، الخيط Le fil، باريس، لا ديفيرانس، 1994، ص 167.

كان مريضاً، فإنه لا يستطيع إنكار الأحاسيس التي يقدمها له الجسم والتي تمنعه من العيش كما كان يعيش حينما لم يكن مريضاً.

2- **طعوم وهوية** .- ثمة مثال آخر إشكالي للعلاقة الوثيقة والمزدوجة التي تقوم ما بين كل فرد منا وبين جسمه، هو مثال عمليات نقل الأعضاء. ففي كل مرة يتعرض فيها شخص ما لزرع عضو يكون مخاض الحرمان من العضو المفقود وتكييّف وانسجام العضو الجديد، طويلاً جداً ومعقد. إن المشكلة التي يجد الشخص المطُعَّم نفسه في مواجهتها هي تعلم أن يقبل "غريباً" في داخله: "أنا (من «أنا»؟ هذا هو بالضبط السؤال، السؤال القديم: من هو الفاعل في هذا البيان، الغريب دائماً عن فاعل جملته، والذي يكون فيها بالضرورة الدخيل وبالضرورة مع ذلك، المحرك، ووحده الوصل أو القلب)- أنا تلقيت إذن قلب شخص آخر، منذ ما يقارب عشرة أعوام، كتب ج- ل. نانسي. لقد زُرِع لي. قلبي الخاص (هذه كل مشكلة «الخاص» [...])- قلبي الخاص، إذن، كان خارج الاستخدام، لسبب لم يتم توضيحه مطلقاً. كان ينبغـــي إذن، لكي أعيش، تلقي قلـــب (شخص آخر"[25]. وقد بين الفيلسوف بوضوح تام كيف أن ما يكون

---

(25) J.-L Nancy، الدخيل L'intrus، باريس، غاليلي، 2000، ص 13.

موضع التساؤل عند عملية زرع عضو، هي صعوبة تقبل انبثاق الغيرية في قلب الذاتية. وهي صعوبة استثنائية لا سيما إذا فكر الإنسان أنه عموماً حتى لو كان الآخرون يستطيعون رؤية أو لمس جسمنا، فإننـــا الوحيدون القادرون على امتلاك الشعور المباشر والحميمي به الذي يسمح لنا بأن نرسم فطرياً الحد الفاصل ما بيننا بالذات وبين بقية العالم.

في **الدخيل** "L'intrus" إذن، "أنا" يتساءل عن "أنا". "أنا" يحاول تفهم جسده وآلية عمله. "أنا" يسعى لتحديد وضع حياته وهويته. وكل ذلك، انطلاقاً من شق، أو قطع واضح مع الماضي، من قفزة مكانية- زمانية. الحياة والموت يمتزجان، عضو يحل محل عضو آخر. وتستمر الحياة. "أنا" يعيش من جديد. لكن من هو؟ إنه الغيرية التي تنبثق في ذات "قلب" "أنا" وتضطره للتساؤل مجدداً: "من أكون؟" وما الذي يعرفه في الواقع، عن جسمه الذي لا يعيش إلا بفضل دخيل؟ ما هو رأيه بالغريب الذي يسكنه والذي يطلب إدماجه داخل جهازه العضوي؟ جسم، حياة. آلية عمل. هوية.

"أنا" يتساءل. أحد "أنا" لم يعد يعرف من يكون. أحد "أنا" مضطر لتعلم العيش مع "دخيل". أحد "أنا" هو فوق ذلك، فيلسوف والذي بوصفه ذلك، يعرف تماماً "نزاع الهوية". لكن،

مسألة الهوية، هنا، تذهب إلى أبعد من نزاع بسيط. هنا يحاول الفيلسوف معرفة إذا كان "أنا"ه مع عضو غريب يظل دائماً "نفسه"، وإذا كان جسم "ـــه" ما يزال جسم "ـــه". ذلك إن آخر قد دخل إلى حيات "ـــه". وهو غريب أتاح له البقاء حياً. إنه دخيل وهو الذي أنقذه. فهل ما زال الشخص ذاته؟ وأي دور يلعبه الدخيل؟ هل هو "ضيف" أم "عدو"؟ " أشعر بذلك جيداً إنه أشد من مجرد إحساس: لم يسبق مطلقاً لغرابة هويتي الخاصة، التي كانت مع ذلك حادة جداً عندي أن مستني بهذه الحدة. «أنا» أصبحت بوضوح السجل الصريح لتقييد يتعذر التحقق منه وغير ملموس. بين الأنا والأنا، كان ثمة حيز وقتي: لكن الآن هناك فتحة شق، ولا تصالح مناعة معوقة"[26].

بين "أنا" و"أنا" تقوم دائماً جدلية دقيقة ومعقدة. بارزة بهذه الدرجة أو تلك، مؤلمة إلى هذه الدرجة أو تلك. لم تنقطع يوماً. لكن حين يكون التمزق بلغ حدّ أن البقاء حياً يعتمد على عضو شخص آخر، فإن "أنا" لا يعود مضطراً فقط لقبول الضجر الذي يوجد ما بين فاعل البيان، وفاعل الجملة. إن "أنا" يصبح مضطراً لملاعبة انعكاسه، وأن يتفهم وجود الآخر، وأن يكامل وجود شخص غريب. لأن "المُختلف عنه"، هو من يتيح لـــ "أنا"

---

(26) المصدر السابق، ص 36.

البقاء حياً على الرغم من رفض الجسم ومن دفاعاته المناعية؛ إن "المُختلف عنه" هو الذي يحل محل "خاص" خائر يحك "أنا" من الداخل. "إن إمكانية الرفض تقيم في غرابة مزدوجة: من جهة، غرابة هذا القلب المزروع، الذي يعيّنه الجسم ويهاجمه بوصفه غريب، ومن جهة أخرى، غرابة الحالة التي يضع الطب فيها الشخص المطّعم من أجل حمايته. فهو يخفض مناعته لكي يحتمل الغريب. إنه يجعله إذن غريباً عن ذاته، عن هذه الهوية المناعية التي هي لدرجة ما توقيعه الفيزيولوجي"[27]. يختلط الـــ "خاصتي" و الـــ "خاصته". ويتبادل الخاص والغريب المكان. وحينما يحاول "أنا" طرد الدخيل، فإن الطب يتدخل ضد "أنا". ضد "أنا"، لكنه في الوقت ذاته لصالح "أنا" لأن الدخيل هو من يسمح ببقاء "أنا" حياً، وذلك عبر إدخال غرابة وجودية إلى داخل حياته. إن "أنا" يشعر وقد وضع في حالة الغريب عن ذاته، يشعر بأنه غير معروف في جسم معروف: إنه لم يعد "في بيته" لكنه لا يستطيع الذهاب إلى مكان آخر دون أن يموت جراء ذلك. تسكنه أحاسيس أخرى. وتغزوه انفعالات أخرى. وتحركه عواطف أخرى. ويصبح الجسم مكان قطيعة وجودية، ويُسقط "أنا" في عالم آخر، عالم هوية في غمرة إعادة التركيب.

---

[27] المرجع السابق، ص 31.

يتطلب استقبال الغريب قبل كل شيء تجريب تدخله. لذلك يلزم الوقت والمكان: الوقت لنفهم أن "أنا" يجب أن يرخي قبضته على جسمه؛ والمكان من أجل قبول الدخيل وتحويله إلى شيء "خاص". "بعد أن يصبح هناك، فإذا ظل غريباً، ومهما طال بقاؤه كذلك، بدل أن "يتطبع" ببساطة، فإن قدومه لا ينقطع: يتابع القدوم وهذا القدوم لا يكف عن أن يكون من بعض النواحي تدخلاً: أي أن يكون دون حق ودون الفة ودون تعوّد، بخلاف أن يكون إزعاجاً، اضطراباً في الحميمية"[28]. إن وجود عضو غريب يجبر "أنا" على التساؤل حول العلاقة الفريدة التي تقوم بين القُرب والمسافة: سيتوجب على "أنا" إعادة بناء خصوصيتة وهويته انطلاقاً من البحث عن القرب الذي يمكن أن يقيمه مع الدخيل. فالطُعم لم يصبح بعد "خاصته"، لكنه في الوقت ذاته، هو كذلك وإن لم يكن هذا إلا لأنه هو الذي يسمح للجسم بالعيش.

العودة إلى الذات تصبح لـــ "أنا" مشكلة غير قابلة للحل. وبذات الحركة الواحدة، يبتعد "أنا" ويقترب. فالدخيل يكشفه وينتزعه من نواته الأشد عمقاً سامحاً له في الوقت ذاته بالبقاء حياً. يحاول "أنا" التحكم بردود أفعاله دون أن ينجح. إذ أن ثمة

---

(28) المرجع السابق، ص 11-12.

شخصاً آخر هو الذي يتحكم بـــ "أنا": الجسم، الأطباء، الأدوية. إنه القرب في المدى: فالقرب ما بين "أنا" والدخيل عبر أزمات وصراعات الجهاز المناعي يؤسس أكبر مسافة ما بين "أنا" وجسم "ــــه" في نفس الوقت الذي يقوم فيه الدخيل عبر الوظائف التي يشغلها بتأسيس قرب جديد ما بين "أنا" وجسم "ــــه". وماذا بشأن تطعيم الوجه، حينما يشغل "الغريب" مكاناً شديد الأهمية على مستوى صورة الجسم؟

3- **تطعيم الوجه** .- تعتبر الممارسة الجراحية التي تتيح تطعيم الوجه حديثة العهد جداً وتقوم، كما في حالة تطعيم اليد، على عملية زرع تأصيلي لأنسجة متعددة العناصر (ATC). وهذه تستدعي اقتطاع من متبرع في حالة موت دماغي مجموعة من الأنسجة الضرورية لإعادة إنماء منطقة معينة، تحتوي على عناصر وعائية وعصبية. وبخلاف عمليات زرع الأعضاء مثل الكبد والقلب والكلية إلخ... فإن الأنسجة المتعددة العناصر تكون غير متجانسة ويمكن أن تثير بسهولة ردود فعل رافضة[29].

---

(29) M.Siegler: Ethical issues in innovative surgery. Should we attempt a cadaveric hand transplantation in a human subject?, Transplant Proc, 1998, 30 , p. 2779-2782 ; J.H. Barker et al., Proceedings of the second international symposium on composite tissue allotransplantation, Microsurgery, 2000, p. 357-469.

تعود أول عملية زرع لليد إلى أيلول من عام 1998، حينما قام الفريق الذي يقوده في ليون ج.م ديبرنار J.M. Dubernard بتطعيم رجل في الثامنة والأربعين من عمره بترت يده اليمنى، بساعد أخذ من رجل في الحادية والأربعين في حالة موت دماغي. ومنذ ذلك التاريخ جرى تنفيذ 11 عملية زرع لأيدي عبر العالم. لكن ليس إلا في شهر تشرين الثاني من عام 2005، في مشفى مدينة إميان الجامعي أن قام الدكتور ج.م. ديبرنار بتطعيم وجه لأول مرة، "المثلث أنف- شفة- ذقن". وكانت المرأة الشابة إيزابيل دينوار التي أجريت لها العملية قد تعرضت لعضات كلبها، وقد استفاقت بعد الحادثة مشوهة تماماً، ولما عجزت عن إشعال سيجارة اتجهت نحو المرآة لتنظر إلى وجهها فاكتشفت مرتعبة أنه لم يعد لها وجه: "في المشفى، لم أخرج من الغرفة طيلة شهر ونصف، فقد كنت أخاف من نظرات الآخرين، كما تروي بعد شهرين من إجراء العملية، أثناء مؤتمر صحفي، وتضيف: لم أعد أستطيع تناول الطعام بالشكل العادي... إذ لم أعد أستطيع فتح فمي إلا بقدر ثلاثة ميلليمترات... ومنذ يوم العملية صار لي وجه كالجميع. وأستطيع فتح فمي وتناول الطعام. في الواقع، أريد استعادة حياة طبيعية...".

حينما قابلها الجراح، وقد نزعت قناعها، لم يعد يخالجه أي شك. لم يعد لها وجه. لكن الوجه الذي زرعوه لها والذي أتاح لها أن تكون "مثل الجميع"، هل كان "خاصتها"؟ بالتأكيد كان يلزمها وجه لتعيش ولتتناول غذاءها؛ لكي تستعيد صورة ما لها؛ ولكي تواجه أنظار الآخرين. لكن كيف يمكن للمرء مقاربة عملية امتلاك وجه جديد؟ كيف يمكن للمرء أن "يتعرف" إلى نفسه عند النظر في المرآة؟.

وقد أبدت اللجنة الاستشارية الوطنية لأخلاق المهنة رأيها عام 2004[30]، مشيرة إلى المسائل الأخلاقية المتعلقة بالزرع التأصيلي للأنسجة متعددة العناصر في حالة تطعيم الوجه ومستذكرة الجوانب الاجتماعية والتاريخية للإدراك الحسي للوجه البشري. "إن حيازة وجه تصوغ المعنى الذي كوّنه المرء عن نفسه؛ وهي أيضاً أحد أسس التواصل المتبادل. إن امتلاك الوجه له نتيجة لهذا الواقع معنى أخلاقي معترف به بالإجماع." إن ما يميز الوجه الإنساني هي في الأساس وحدانيته وتعبيريته. فالوجه "ينتمي لذاتية. ويتركز في هذا التركيب الخاص، والوحيد في كل مرة، للعينين، للأنف، للفم، لارتسام الوجه، الذي يبرز

---

(30) CCNE، الزرع التأصيلي لنسيج متعدد العناصر (ATC) على مستوى الوجه (تطعيم كامل أو جزيء للوجـــه)، Avis، رقك 82، شباط/ فبراير، 2004.

حقيقته في تجسد الكائن البشري. ليس ثمة وجه عمومي. وجوه أقنعة المسرح لها شكل وجه، لكن لا أحد قد يجول بخاطره الخلط بينها وبين وجه إنساني. لأن وجه ما لا يمكن أن يكون وجهاً بصورة عامة. بل هو وجه شخص ما، لفرد وحيد له هذا الوجه وهو الوحيد الذي يمتلكه."

عند اكتشاف وجه يعاين المرء تجربة وحدانية شخص ما. وهو كذلك حتى حين يكون المرء بمواجهة وجوه متشابهة كما في حالة التوأمين أو أيضاً في الحالة النادرة جداً للشبيهين الحقيقيين. لأن الوجه تحييه تعابير تترجم الانفعالات الأشد عمقاً والتي تجعله فريداً. من هنا أهميته في علاقات التواصل المتبادل، في العلاقات التي يقيمها المرء مع الغير، كما يذكر ليفيناس. الوجه هو شكل الغير ذاته، وطريق الوصول الأولى إلى الغيرية: "فعلى السؤال **مَنْ؟** يجيب الحضور غير القابل للوصف لكائن **يقدم نفسه** دون أن يحيل إلى أي شيء آخر، والذي يتميز مع ذلك عن كل كائن آخر. إن السؤال **مَنْ؟** يقصد وجهاً [...] الوجه، هذا التعبير الممتاز، يصوغ الكلمة الأولى: الدال الظاهر في طليعة علامته، كعينين تنظران إليك"[31]. الوجه يجعل الشخص حاضراً، يظهره، يحدده، يجعله في الوقت ذاته

---

[31] لفيناس، Totalité et infini، مارتان نيجهوف، 1971، ص 193.

غريباً وقريباً: غريباً لأنه في وحدانيته لا يمكن اختزاله إلى عينية (mêmeté) الذات التي تواجه هذا البرهان/ الشخص، وقريباً، لأنه بالوجه يتشاطر شخصان إنسانيتهما.

وقد كتب ديلوز: "ثمة مجال لأن يُطرح على وجه ما نوعان من الأسئلة بحسب الظروف: بماذا يفكر؟ أو ما الذي يشغلك، ما بك؟ كيف تحس أو تشعر؟ فأحياناً يفكر الوجه بشيء ما، يركز على شيء ما، وبالتأكيد فإن معنى الإعجاب أو الاندهاش هو ما احتفظت به كلمة *Wonder* الانجليزية. وطالما كان يفكر بشيء ما فإن قيمة الوجه تكمن في إطاره الشامل، وحدته المفكرة التي ترفع إليها كل الأجزاء. وأحياناً، بعكس ذلك، فإنه يشعر أو يحس بشيء ما، وتكمن قيمته عندئذٍ في سلسلة مكثفة تعبرها أجزاؤه تدريجياً حتى الذروة، بعد أن اكتسب كل جزء نوعاً من الاستقلالية الآنية"[32] إن الوجه يفرّدنا ويخصصنا. ويحصل هذا حتى لو كانت رؤية المرء لوجهه ظلت تتم عبر المرآة. يمكن للمرء أن يتلمس وجهه ويحزره، لكن عبر المرآة يراه بوصفه صورة منعكسة. وأحياناً، حتى في

---

(32) G. Deleuze، الصورة-الحركة L'image-mouvement، باريس، منشورات مينوي، 1983، ص 127.

المرآة لا يتعرف المرء إلى صورته، ومن هنا مشاكل المشابهة التي يمكن لهذا الأمر أن يجرها.

فما الذي يحصل إذن إذا ما فقد المرء وجهه؟ إن فقد الوجه ليس فقط جرح مطابقة يستلزم عملاً ضخماً من ملائمة الطعم، وإنما هو أيضاً جرح علائقي ذلك أن الآخرين يعرّفوننا جميعاً أغلب الأحيان من خلال وجهنا. وهذا ما حصل في فيلم *Vanilla Sky* (2002) لكاميرون كرو. دافيد آمس شاب وناشر نيويوركي لامع ويملك كل شيء: المال والنجاح المهني والنساء. حينما تعرف إلى صوفيا وقع في حبها. بيد أن الانسجام لا يستمر بضعة أيام، فحين كان دافيد يتخاصم في السيارة مع جيلي إحدى صديقاته السابقات، زادت المرأة الشابة سرعتها فوقع الحادث. ماتت جيلي، أما دافيد الذي تشوه وجهه بدرجة شديدة فقد نقل إلى المشفى حيث لم يستطع الأطباء تحقيق المعجزات. فغطى دافيد ما تبقى من وجهه بقناع، لكن القناع الجامد أبعد الجميع، وحتى صوفيا تجنبته وتدهورت حياته.

إن الوجه يظل هو ما يتيح لقاء، تبادل النظرات وتدفق الكلام. إنه أشبه بتخطيطة، خارطة ينبغي فك رموزها تحيل إلى بقية الجسم، وبالتزامن، إلى دخيلة كل واحد وتناقضاته المخبوءة. إنه علامة الوضع البشري. وهو يتقدم كسطح يسمح

للنظر سبر الحمى الذاتي لذاك الماثل أمامنا ليوجّه سيرنا في عالمه، لكنه "سطح مخرم" يحيل إلى أوعية الجسم الأخرى. "أنا لا أتابع النظر في عيني المرأة التي أضمّها بين ذراعيّ، بل أخترقها سباحة برأسي وذراعي وساقي جميعاً، فأرى أن خلف محجري هاتين العينين يمتد عالم غير مكتشف، عالم من الأشياء المستقبلية، وفي هذا العالم يغيب كل منطق"[33]. الوجه ليس سطحا خارجيا بسيطا مطلقاً. إنه يظهر في الوقت ذاته وحده وتجزؤ كل فرد.

(33) ميللر، مدار الجدي، Tropique de capricorne، باريس، شين، 1946، ص 179.

الفصل الثالث

الجسم بين الطبيعة والثقافة

اشتغلت الثقافة منذ الأزل على الجسم من أجل تكييفه وتطويعه وفقاً لأسس قواعدها ومعاييرها. فمنذ الطفولة، يجري، في كل مجتمع وكل عصر "تقويم" الجسم لكي يصبح انعكاساً للقيم والمعتقدات المنصوص عليها اجتماعياً. من هنا الأهمية التي يوليها على وجه الخصوص بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع والأنتروبولوجيا المعاصرين، للإشارة بأن الجسم "هو المكان الأول الذي تسم فيه يدُ البالغ الطفل، وهو الفضاء الأول الذي تُفرض فيه الحدود الاجتماعية النفسية المعينة على سلوكه، وهو الرمز الذي تنقش عليه الثقافة علاماتها كما الكثير من

شعارات النّسب"[1]. من جهة أخرى. وكما كان قد بيّن بوضوح مـــارسيل موس (Marcel Mauss) عند بدايـــة القرن التاسع عشر[2]، فإن غالبية الوضعات والحركات هي نتيجة للنظام الاجتماعي. إن الهيئات التي يتخذها الرجال والنساء في مجتمع محدد، على الرغم من أنها يمكن أن تبدو عفوية وتستجيب لمنطق الحركة الطبيعية، فإنها تشكل "تقنيات مثمنة ثقافياً وأفعالاً مؤثرة". وعليه فإن تقنيات الجسم التي تشمل الولادة والطفولة والمراهقة وسن الرشد "مونتاجات فيزيو - بيسيكو - سوسيولوجية لسلسلات من الأفعال "التي هي" نتاج العقل العملي الجماعي والفردي". لذلك فإن أسلوب سباحة البولينيزيين يختلف عن أسلوب الفرنسيين، ولذلك أيضاً لا يتخذ الأمريكي أو الفرنسي وضعية الذراعين واليدين ذاتها أثناء المشي.

وهذا صحيح أيضاً حينما يتناول الحديث، التعبير عن العواطف. كما شرح ذلك موس مرة أخرى: "ليس الأنين وحده

---

(1) G.Vigarello، الجسم المقوم Le corps redressé، باريس، ديلارج 1978، ص 9؛ وانظر أيضاً A. Corbin وJ.-J Courtine، G.Vigarelle، في تاريخ الجسم Histoire du corps، الجزء 3، باريس لوسوي، 2005-2006.

(2) M.Mauss، التعبير الالزامي عن العواطف L'expression obligatoire des sentiments (1921) في Essais de sociologie، باريس، لوسوي 1968؛ تقنيات الجسم Les techniques du corps، (1936) في Sociologie et antropologie، باريس، PUF، 1950.

بل كل أنواع التعبيرات الشفهية عن العواطف والتي هي بصورة أساسية، لا ظواهر نفسية حصراً، أو فيزيولوجية بل ظواهر اجتماعية، موسومة للغاية بعلامة اللاعفوية والتقيد التام"[3]. لكن هل يكون من المشروع الانتقال من فكرة أن طريقة التعبير عن انفعال ما أو عاطفة ما تستجيب أحياناً لظرفية محددة وتندرج داخل شيفرة مُقرّة من قبل، إلى فكرة أن الانفعالات والعواطف لا تتعلق مطلقاً بالذاتية الشخصية؟ وهل يمكن التأكيد على أن انفعالاً ما لا واقع له بذاته؟

يرى موس "أن كل هذه التعبيرات الجماعية، المتزامنة، ذات القيمة المعنوية والقوة الإلزامية لعواطف الفرد والجماعة. هي أكثر من دلائل بسيطة - إنها علامات على تعبيرات مفهومة، وباختصار، إنها كلام [...] يقوم المرء إذن بأكثر من إظهار عواطفه، إنه يظهرها للآخرين لأنه ينبغي أن يظهرها لهم. وهو يظهرها لذاته عندما يعبّر عنها للآخرين ولحساب الآخرين. إنها من حيث الجوهر مجموعة رموز"[4]. لكن ماذا نقول عن الصرخات التي تنطلق أحياناً هناك حين تفشل اللغة الاجتماعية، حين يدع المرء أهواءه تغلبه بمعزل عن القبول

---

[3] م. موس، المصدر السابق، ص 81.

[4] المرجع السابق، ص 88.

الذي يمكن أن تلقاه من لدن الجماعة التي ينتمي إليها الشخص؟ وماذا نقول أيضاً عن كل دلائل الذات هذه، المرفوضة أحياناً لأنها غير مألوفة والتي توجد مع ذلك، على الرغم من الشيفرات والعروض الثقافية؟

I- الفطري والمكتسب

1- الثقافة: هي ما يتيح للناس الارتقاء لما فوق وجودهم الطبيعي .- يعود الجدال حول التعارض ما بين الطبيعة والثقافة، الفطري والمكتسب إلى زمن بعيد ونجد بدايات له في التاريخ القديم، عند أرسطو على سبيل المثال، في كتابه ***l'Ethique à Nicomaque***، نجد تمييزاً ما بين ***Zoé*** (الحياة) التي يتشارك فيها البشر مع كافة الكائنات الحيـــة، و***bios*** مفهومة بمعنى نمط حياة شخص أو جماعة على انفراد. اعتبرت الطبيعة إذن هي ما تتشاطره الحيوانات والكائنات البشرية، بينما تكون الثقافة في المقابل هي ما يسمح للبشر بالارتقاء لما فوق وجودهم الطبيعي وبلوغ كمالهم في قلب (**المدينة** *polis*). وهي فكرة لبثت في قلب الثقافة والفكر العربي طوال عدة قرون. من هنا، على سبيل المثال، التفريق ما بين **الكلمـــة** *logos*، و**الصرخـــة** *la phone*. وهو التمييز الذي أجراه أرسطو ما بين البشر وبقية

الحيوانات، خاصة في بداية كتابه (**السياسة** *la politique*) حيث جاء فيه "الإنسان هو بالطبع حيوان سياسي: (I, 2, 1253a 3) وأنه "من بين كل الحيوانات، الوحيد الذي يملك الكلام (*Logos*)" (1253a 10) أو أيضاً في **النفس** *de l'âme* حيث يحدد الفيلسوف أن "كل ضجة يصدرها الحيوان ليست صوتاً [...] لأن الصوت ضجة تعني، وليس فقط نفخ الهواء". وهو التمييز الذي تابعه، وإن كان في مقام مختلف، القديس أوغسطين: "هاكم شيئين: الصوت والفعل [...] فالكلمة أياً تكن والتي لن تقدم أي معنى ليست **كلام** (*Verbum*). وفي الواقع فإن الصوت الذي لا يفعل إلا الدوي، والذي لا يقدم أي معنى، وعلى سبيل المثال هذا الدوي الذي يصدر من فم شخص ما يصرخ، أكثر مما يتكلم، نقول عنه إنه صوت لكنه ليس كلاماً. أنظر إلى الأنين إنه صوت.. إنه دوي مبهم، يصدم الأذنين لكنه لا يقول شيئاً للعقل، أما بالنسبة للكلام، فلكي يستحق فعلاً هذا الاسم، ينبغي أن يكون له معنى..." (*De dialectica*، 8،7). إنه، أيضاً الفصل الذي أقامه ديكارت ما بين الكائنات العاقلة التي تعبر عن فكرها بالكلام وبين الحيوانات التي لا تستطيع بصرخاتها التعبير إلا عن انفعالاتها- فالحيوانات لا تستطيع "استخدام لا كلمات ولا أية علامات أخرى عبر تركيبها، من أجل الإعلان عن أفكار(ها)

للآخرين" (*Discours de la Méthode*، الجزء الخامس). من المؤكد أن الحيوان يتواصل، لكنه عاجزاً تماماً عن بناء جملة واحدة يمكن أن تخبر ليس عن حاجاته أو عن متعته أو ألمه، وإنما عن أفكاره (*Lettre à Morus* 5 شباط 1649). أما الإنسان القادر على التلفظ بمفاهيم، وخلق جمل لها معنى، فقد قدَّم عبر العصور بوصفه "مختلف" عن كل المخلوقات الحية الأخرى، التي دفُع بها إلى جهة الإحساس الخالص والقادرة فقط على الصراخ.

ومع ذلك فإن الإنسان يصرخ أيضاً. ليس فقط حينما يولد، ويحدد ظهوره خارج جسم الأم عبر صرخة لا يعيها، وليس فقط حين يكون رضيعاً ويصوت للتعبير عن حاجاته ورغباته، ومتعه وضيقه، لكن أيضاً في كل مرة تعوزه الكلمات، وتجتاحه الانفعالات، فيظهر له الكلام قصوره وحدوده. ربما يصرخ المرء لطلب المساعدة من أحدهم، وربما يصرخ من الفرح أو من الأم. يمكنه أن يصرخ كالمجنون أو كالمعذب. ويمكن أن يصرخ لأنه مخطئ ويريد إسكات أصوات الآخرين. لكن يمكن أيضاً أن يصرخ حينما لم يُسمع له ولا يمتلك أية وسائل أخرى لإظهار يأسه وليتّم الاستماع إليه. ويمكن للمرء أن يصرخ في وجه شخص آخر، ويمكن أن يستتكر الاضطهاد والفضيحة والظلم.

بيد أن قائمة النشاطات التي لها مدلولات طبيعية قوية والتي اضطرت المجتمعات البشرية لإخفائها أو لسترها، طويلة جداً (يكفي التفكير بالتغوط والجماع والعلك الخ.). من هنا فكرة أن الأطفال يحتاجون للتنشئة والتربية ليفهموا أي السلوكيات لا تعتبر متمدنة وأيها يجب مراقبتها أو إخفائها أو التخلص منها.

2- *الاختزالية (le réductionnisme) في القرنين التاسع عشر والعشرين* .- **يجهد** الباحثون مع الثورة العلمية في القرن السابع عشر وتطور العلم التجريبي، لتفسير السلوك الإنساني بالإحالة إلى علم التشريح الإنساني والبيولوجيا والكيمياء. وفي هذا الإطار تندرج وضعية القرن التاسع عشر، بأبحاثها في علم الإجرام. لكن في هذا الإطار أيضاً بدأ الاهتمام بدور الجينات في بناء الجسم والروح.

إن الشخصية الفكرية الأكثر أهمية في تاريخ علم الجرائم المعاصر هو سيزار لومبروزو Cesare Lombroso (1835-1909). ففي النقاش الواسع لمعرفة إذا كانت المصفوفة السببية المفسرة للسلوك الجرمي بصورة وافية، ناتجة عن خصائص موروثة أو عن البيئة الاجتماعية، أكد لومبروزو أنه يوجد "نمط جرمي" محدد جيداً. ويرى هذا الباحث الإيطالي، أن المجرم يكون

مجرماً منذ ولادته، وليس تحت تأثير الاندماج الاجتماعي في بيئة منحرفة: فالمجرم يعرض "علامات جسمية" يمكن كشفها بسهولة.

في الفترة ذاتها، تطورت الأبحاث العلمية أيضاً على صعيد علم الوراثة. ففي عام 1909 أدخل زيلهلم جوهانسن W.Johannsen كلمة **جينة** (*gène*)[5]. وقد طُرح علم الوراثة بوصفه بحث أساس يهدف لشرح ليس فقط بنية الجسم بل أيضاً السلوكيات الإنسانية. وقد تمّ إنجاز خطوة حاسمة عام 1953 مع اكتشاف جيمس واطسن وفرانسيس كريك البنية الرحوية المزدوجة لـــ (ADN) (الحمض النووي). وقد تبين تدريجياً أن كل جينة تعادل حصة من ADN الكروموزوم، وأن سلسلتها تستخدم لإنتاج البروتينات) وعبر ذلك القيام بكل وظائف حياة العضو. وهكذا طرحت الفكرة القائلة بأن كل صفة فيزيائية للعضو (الممثلة بأحد البروتينات سببها جين خاص وهو ما يفسر كيف أمكن طوال القرن المنصرم للجين أن يكتسب قيمة تفسيرية مدهشة لدرجة دفع بعض الناس، حتى اليوم، للبحث في الجينات ليس فقط عن أصل الصفات الجسدية، بل أيضاً عن عدد من السلوكيات مثل الزنا والمثلية الجنسية على سبيل المثال.

---

[5] La part des gènes: M. Morange. باريس، أو.جاكوب، 1998.

وفي عام 1975، أسس الأمريكي إدوارد أو ويلسون (E.O.Wilson) "علم الاجتماع البيولوجي"، وهو تصور تكون السلوكيات بموجبه تعبيرات الجينات كما هي حال السمات الجسدية[6]. وهذا التصور ما زال يلاقي بعض النجاح سواء لدى الوسط العلمي أو لدى الجمهور العريض على الرغم من واقع أن إمكانية التعبير لدى الجينات لا سبيل لمقارنتها مع غنى الفوارق الثقافية التي يمكن ملاحظتها حينما يقوم المرء بتحليل المواقف والسلوكيات الإنسانية. وفي الواقع فإن الدراسات التي تدعي اكتشاف الأسس الجينية للسلوك وللشخصية، على الرغم من أنها مثار خلاف، لا تزال عديدة. عام 1995 أكد ديفيد ريس (D. Reiss) وهو مدرس طب الأمراض النفسية في جامعة جورج واشنطن في واشنطن، أن "الثقة بالذات قابلة للنقل بالوراثة"[7]. في عام 1996، أعلن باحثون أمريكيون أنهم اكتشفوا الأساس الجيني "لمتعة الجديد" و"الحاجة للمشاعر القوية"

---

(6) E.O. Wilson: البيولوجيا الاجتماعية Sociobiologie: The New Synthesis، كامبريدج، MA، منشورات جامعة هارفرد، 1975.

(7) D. Reiss: Genetic influence on family systems. Implication for development، صحيفة الزواج والعائلة، آب 1995، ص 547.

و"القابلية للإثارة"[8]. وفي عام 1996 أيضاً أعلن باحثون آخرون أنهم حددوا موقع مؤشر جيني للكحولية عند الفأرة[9]. لكن هل يستطيع المرء حقاً الاعتقاد بأن العلاقة ما بين الجين والصفة هي على هذا القدر من البساطة والمباشرة؟

إن العلاقة ما بين الجينات والصفات هي، في الواقع، علاقة معقدة لأقصى درجة، مما يجعل استعمال بعض الصيغ مثل "جين الــ..." أمراً دقيقاً جداً وحتى خادعاً. كما أن فك شيفرة الجينوم البشري (أي تسلسل الجينات الحاضرة في الــ ADN الذي تمّ الوصول إليه عام 2003) ما يزال بعيداً عن تقديم إيضاحات كافية. فكل جين، كما يشرح هنري آتلان يمكن أن يكون مشتركاً في تركيب عدة بروتينات، وأن البروتين الواحد ذاته يمكن أن يكون له عدة وظائف مختلفة، بحسب محيطه الكيميائي- الفيزيائي في الخلية وتفاعلاته المتبادلة مع البروتينات الأخرى: إن الجين هو بالتأكيد ذاكرة بيولوجية. لكنه ليس برنامجاً مسؤولاً بصورة مباشرة عن نمو الأجهزة[10]. وهذا

---

(8) R.-C. Clarringer، وغيره: Mapping genes for human personality في Nature genetics، كانون الثاني 1996.

(9) B. Holmes: Agene for Boozy mice في نيوساينيتس، أيلول 1996.

(10) H- Atlan: La fin du "tout génétique? وparadigmes en biologie Nouveaux، باريس منشورات INRA، 1999.

يعني رفض وجود علاقة سببية خطية ما بين الجين والبروتين والصفة: وبصورة مستقلة عن الأصول الوراثية، فإن كل فرد يتطور في بيئة خاصة، ويتحمل ضغوط محيطه، يكون هو ذاته فاعل حياته الخاصة.

وفي الواقع وكما بيّنت سوسيولوجيا الجسم لدافيد لو بريتون (D. Le Breton)، فان الجسم يكون دائماً "محجوزاً في شبكة الحس" وانه دائماً "المكان والزمان اللذان يتجسد فيهما العالم إنساناً غارقاً في فردية تاريخه الشخصي"[11]. ومن هنا فكرة أن "التصور هو امتلاك رمزي للعالم، وتفكيك لشيفرته يضع الإنسان في حالة من الفهم حياله"[12].

3- تعيين الشخص عبر حمضه النووي AND .- تتضح المشاكل المتعلقة بالاختزالية حينما يفكر الإنسان باستخدام تحاليل الجينات من اجل تعيين فرد ما سواء كان ذلك في إطار القانون الجزائي (تحليل البصمات الجينية) أو في إطار القانون المدني (اختبارات الأبوة)[13] إن البصمة الجينية لفرد ما تنشأ عن

---

(11) D. Le Breton. علم اجتماع الجسم La sociologie du corps (1992)، باريس PUF (Que sais-je?) طبعة 5، 2002 .

(12) D. Le Breton: La saveur du monde، باريس، ميتيليه 2006.

(13) F.Dreifuss- Netter: البصمة الجينية، و D. Thouvenin، اختبارات جينية، في مارزانو (ادارة) موسوعة الجسد، باريس، PUF، 2007، صدرت ترجمته بالعربية عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد" 2011.

تراكيب متعددة ممكنة لبصمات جينية لوالديه. وباستثناء التوائم الحقيقيين فإن احتمالية أن يكون لشخصين البصمة الجينية ذاتها أمر باطل تقريباً. وإن تحديد السمات الذاتية للبصمة انطلاقاً من عيّنة من الحمض النووي (دم، بول، شعرة، خلية جلدية، لعاب، آثار العرق، المني) يبدو أنه يتيح بذلك، عبر المقارنة، نسب أبوة طفل، تأكيد صلة عائلية، أو تحديد شخصية مجرم. فمن أجل تحديد شخصية مجرم ما على سبيل المثال قد يبدو كافياً مقارنة الحمض النووي للآثار الملتقطة من مسرح الجريمة مع الحمض النووي للشخص المشتبه به. وهذا ما استدعى إنشاء ملف وطني آلي للبصمات الجينية (FNAEG) مشترك لدى كل من الشرطة الوطنية والدرك الوطني. وهذا الملف الذي أنشئ بالقانون الصادر يوم 17 حزيران 1998 المتعلق بمنع وقع الجريمة الجنسية، لم يكن يعالج في البداية إلا جانباً نوعياً جداً من الجنوح، مقتصراً حقل تطبيقه على الجرائم ذات الطبيعة الجنسية فقط (اغتصابات، اعتداءات وعرض الأعضاء الجنسية، والجرائم المتعلقة بلواطة الغلمان). وقد سمح قانون الأمن الداخلي الذي أصدره نيكولا ساركوزي في 19 آذار 2003 بإضافة البصمات الجينية لكل مرتكب "اعتداء على الأشخاص أو الممتلكات" لدرجة أنه بعد عدة سنوات من تأسيسه فإن (FNAEG) باتت تحتوي على 250 ألف ملف اسمي للمحكومين

أو المتهمين، بالإضافة إلى آلاف من (الآثار) المأخوذة من أماكن الجرائم أو الجنح: قشور جلدية على أعقاب السجائر، عنق زجاجة، عرق على قبضة باب الخ...

وليست جديدة فكرة أن المجرم يترك دائماً في مسرح جريمته قرائن بيولوجية. إنها دائماً عناصر جسمية يجري جمعها تكون قادرة على "التكلم" بلسان المشتبه به. أما ما هو جديد، فهو القيمة العلمية المعلقة على الاختبارات الجينية التي تقود غالباً إلى اعتبار هذا الدليل دليلاً غير قابل للدحض[14]. ويقوم المنهج المستخدم، في علم الجرائم على عزل ثم تحليل مناطق محددة من ADN. وهي تتميز في الواقع بحضور سلاسل متكررة من مكونات الخلية النووية، المدعوة بالمتضادات (alléles) والتي يتغير طولها ما بين شخص وآخر لنفس الموقع من ADN[15]. بعبارة أخرى إذا كان طول المتضادات في مكان توضع واحد على الـــ AND لقرينة ما مساو لطولها عند مشتبه به، فإنه يمكن الاستدلال من حيث المبدأ

---

(14) C. Cabal: "القيمة العلمية لاستخدام البصمات الجينية في الميدان القضائي"، المكتب البرلماني لتقييم الخيارات العلمية والتكنولوجية، الجمعية العمومية رقم 3121 ومجلس الشيوخ رقم 364، 7 حزيران 2001.

(15) A.Miras و M.Mali و D. Malicier، "التشخيص في الطب الشرعي"، ليون، لاكاساني، 1991، ص 136-137.

على الهوية: هذه القرينة تعود بالتأكيد إلى هذا المشتبه به. ومع ذلك فإن نتيجة هذه الاختبارات لا تأخذ إلا قيمة الاحتمال، وذلك أن شروط جمع وحفظ المأخوذات تحتمل أحياناً مجازفات الخطأ. وحتى لو كان التشابه مع تقنية بصمات الأصابع يمكن أن يدعو للتفكير بأن الأمر يتعلق بعملية بسيطة روتينية، ففي الواقع، من أجل الحصول على نظام تشفير قادرة على الكشف، فإن العمليات تكون دقيقة بصورة خاصة: فعند ترك سطح الجلد للسبر داخل الجسم لا يجد علم الجرائم دائماً مادة موثوقة.

يبدو أكثر إشكالية أيضاً استخدام الاختبارات الجينيية في إطار أبحاث الأبوة. صحيح أن الأبوة، في القانون الفرنسي، هي "نهائية" منذ أن يُشار إلى شخص ما في شهادة ميلاده بأنه ولد من امرأة متزوجة وأنه رُبي من قبلها وقبل زوجها. لكن ثمة إمكانية، بالنسبة لأب ما، أن يرسل قطاعة من خلاياه الظهارية مع نظيرتها عند طفله إلى أحد المختبرات الدولية التي تعرض خدماتها على شبكة الانترنت. لكن أيمكن اختزال الأبوة بالصلات الجينية؟ أيستطيع أحد القول حقيقة أن "البنوة الحقيقية" هي البنوة البيولوجية؟

لأن قضية حالات الحمل التي تحققت بفضل التبرع بالسائل المنوي تعتبر مثالاً واضحاً بصورة خاصة، ففي هذه

الحالة، لا يوجد في الواقع أية صلة جينية بين الوالد الشرعي وطفله، فالسائل المنوي المستخدم لتخصيب بويضة الأم كان سائل متبرع مجهول. ومع ذلك فإن والد الطفل هو بالفعل الرجل العاقر الذي رغب به مع شريكته أو خليلته. إن رغبة الزوجين هي سبب خلق الطفل بمعزل عن واقع أن جزءاً من المادة الجينية جاء من متبرع ثالث.

II - أحابيل التكوينية Constructivisme

في حين تصطف الانتروبرولوجيا الطبيعية إلى جانب الطبيعة ضد الثقافة. فإن الانتروبولوجيا الاجتماعية وبصورة أشمل السوسيولوجيا ترفض الحجج الاختزالية وتؤكد أن الظواهر التي تبدو وكأنها تحصل بصورة طبيعية هي في الواقع حصلت نتيجة لمسارات اجتماعية. أما التكوينية التي أصبحت خلال القرن العشرين توجهاً اجتماعياً مؤثراً جداً فإنها تركز على واقع أن كل حدث هو بالضرورة "فعل اجتماعي" وأن الجسم ذاته ليس في حقيقة الأمر إلا ثمرة لتكوين اجتماعي- ثقافي. وعلى مدى السنين، توطدت، بوصفها شكل من البداهة، فكرة أن "الجسم هو تخيّلٌ، ومجموعة من التمثلات العقلية، صورة لاواعية تتحضر، ثم تنحل، ثم يعاد بناؤها على مدى

تاريخ الذات، بتوسط الخطابات الاجتماعية والأنظمة الرمزية"[16]. لكن إذا كان الجسم، في إخراجاته المتعددة، تابعاً دون شك للشروط الثقافية والاجتماعية التي تتغير على مدى العصور، فهل يمكن، لهذا، القول بأن الجسم ذاته هو وهم تابع للثقافة؟ وإذا لم يكن الجسم سوى نص مكتوب من قبل الثقافة؟ فما الذي سيتبقى منه بمجرد أن "تفكك" الكلام الثقافي؟

إن مشكلة التكوينية في الواقع مرتبطة بنزوعها نحو تجاهل، أو إنكار، أهمية العالم الظاهراتي, لأنه إذا كانت التمثلات الثقافية منضوية في تاريخ، فإنه يوجد أيضاً التجربة المعاشة للتجسد التي لا يستطيع المرء عرضها إلا عبر فهم الجسد بوصفه تعبير عن تجربة ذاتية. من وجهة النظر هذه فإن الاعتراف بالأثر الحاسم الذي تمارسه الثقافة والمجتمع على الطريقة التي اتخذها المرء من أجل تكييف رغباته والتعبير عن انفعالاته يكون شيئاً، بينما يكون شيئاً آخر الادعاء بأن الرغبات والانفعالات ليست إلا ناتج تكوين محدد. وكذلك فإن الاعتراف بإمكانية "تكوين" أجسامنا بتقنيات اجتماعية وثقافية شيء، بينما الادعاء بأن الأجسام ليست أكثر من تكوين ثقافي واجتماعي شيء آخر.

---

(16) G.Vigarello, J.J. Courtine, A. Corbin: تاريخ الجسم، Π، من الثورة إلى الحرب العظمى، باريس، لوسوي 2005، ص 9.

إن كل مجتمع يمكنه إذاً امتلاك "جسمه" تماماً كما يمتلك لغته. وكما اللغة فإن هذا الجسم يمكن أن يكون خاضعاً لإرادة اجتماعية ويمكن أيضاً الخضوع إلى بعض القواعد، والطقوس التفاعلية، والاخراجات اليومية. بيد أن الجسم هو أيضاً واقع شخصي. فإن حركات مثل "داعب" و "عانق" تأخذ معنى نوعياً وخاصاً بالنسبة لكل فرد، بمعزل عن المعنى الثقافي الذي يطابقها داخل مجتمع معين.

ومن وجهة نظر معينة، لا يكون وضع الجسم ما بين الطبيعة والثقافة إلا متوسطاً: فمن جهة، تعيش الأجسام، وتموت، تأكل وتنام، وتشعر بالخوف أو بالمتعة بمعزل عن تكوينها الاجتماعي، ومن جهة أخرى فإنها منضوية في وسط اجتماعي وثقافي وتحركاتها هي أيضاً ثمرة التربية والثقافة. وتبرز المشاكل في كل مرة يرفض المرء فيها تمفصل الطبيعي والثقافي وعندما يتمركز سواء على الجسم البيولوجي المحدد وراثياً أو على الجسم الاجتماعي المبني ثقافياً. لأنه هل يستطيع المرء حقيقة اختزال الجسم سواء إلى ثمرة بسيطة لتنظيم جيني أو إلى نتاج خالص لتكوين اجتماعي وثقافي؟

ليس الجسم إلا تخيلاً .- نمت إثر نجاح البنيوية وأعمال ميشيل فوكو حركة، على وجه الخصوص في الولايات المتحدة،

ترى أن الجسم ليس إلا نصاً كتبته الثقافة. من هنا فكرة أن الطريقة الوحيدة للتصدي للثقافة السائدة هي تفكيك هذا النص بإنتاج نص آخر منه. وهكذا أدخلت دونا هاراوي Donna Haraway مفهوم (cyborg)[*]. وجعلت منه أداة تسمح لها بطرح نظرية جديدة حول الجسم.

ترى هاراوي أن "السيبورغ" يمثل شعار مستقبل مفتوح على الازدواجيات والاختلافات، باندماج العضوي والميكانيكي في جسم واحد[17]. وهكذا ففي **Manifeste Cyborg** تشرح بأننا، عند نهاية القرن العشرين "صرنا جميعاً- أوهاماً، وهجناء آلات وأجهزة عضوية متصورة ومصنوعة. وبكلمة واحدة، نحن سيبورغات". تعتبر دونا هاراوي أن مفهوم الطبيعة لم يعد له فعلاً أي معنى وأنه ليس ثمة ما يُخشى من زواج بين جسم (مفترض أنه طبيعي) وبين آلة (ناتجة عن نجاحات تقنية - ثقافية): "السيبورغ يتجاوز مرحلة الوحدة الأصلية، التماثل مع الطبيعة بالمعنى الغربي. وهذا هو وعده اللامشروع الذي يمكن

(*) مخلوق وهمي في الخيال العلمي مكون من الدمج بين الانسان والألة والرقمية، المترجم.

(17) D.Haraway, Simians , Cyborg and Women : The Reinvention of Nature، نيويورك، روتليدج 1991.

أن يقود إلى الهدم." لا يتقدم السيبورغ بوصفه جسم معدّل، ومُخترع من جديد باستمرار فقط بل أيضاً يظهر كطريقة لإعادة كتابة نص كل الأجسام المحكومة المستغلة والمطبّعة. وتتبنى هاراوي المقولات ما بعد- البنوية والتي ترى أن النظام الرمزي للغرب يقوم ليس فقط على تعارضات ثنائية- جسم/ نفس، مادة/ روح، انفعال/ عقل- وإنما أيضاً على خضوع تراتبي من الحد الأول من الثنائية للحد الثاني، وهي تعتقد أنها وجدت في السيبورغ حلاً ما. فهي ترى، في الواقع، أن السيبورغ يساهم في انهيار "الشبكة الرمزية الثنائية للأنا الغربي" عبر التشكيك بكل نوع من أنواع الثنائيات. وتشرح بقولها: "السيبروغ هو مخلوق في عالم دون نوع"، إنه وحدة تجعل من الممكن إمحاء الحدود الجسمية المألوفة. من هنا إمكانية انفتاح على التعددية وعلى الغموض. لأن السيبورغ، قبل كل شي، ليس رجلاً ولا امرأة. إنه كائن هجين "دون تخوم محددة، خيطي، لامادي".

ثمة مثال آخر عن الإعجاب بدمج الإنسان والآلة تقدمه سينما دافيد كرونينبرغ. فكل أفلامه تُبنى حول الجسم المتحول: ثمة أشياء تنضاف إلى الجسد، آلات تندمج مع الأعضاء، فتتحول الأعضاء إلى آلات. ومنذ Stereo فيلمه الطويل الأول (1969) أو في Spider (2002) وShivers (1975) حيث "البطل"

هو طفيلي وقد تحولت الأجسام إلى ناقلات للعدوى المختلفة، أو كذلك في فيلم Rage (1976)، حيث تنمّي البطلة، بعد أن تعرضت لعملية تطعيم أنسجة، ما يشبه لسهم نعوظ، تحت الإبط، حوّلها إلى مصاصة دماء، لم يكفّ كرونينبرغ عن استعراض الجسم البشري وتعريضه لكل أنواع التحولات والطفرات, وربما يمكن لهدف كرونينبرغ أن يُلخص في شعار فيلم Videodrome (1983): "الحياة المديدة للجسد الجديد!"، الذي يشير إلى ولادة الإنسان التكنولوجي. ويقول كرونينبرغ: "إن التفسير الأسهل فهماً للجسد الجديد قد يكون أنه فليصبح ممكناً أن نغيّر فعلياً ما يعنيه أن تكون كائناً بشرياً على الصعيد الجسدي"[18]. إن Videodrome هو من وجهة النظر هذه عملاً شديد الأهمية بالنسبة للمخرج، لأنه يحدد كيف أن الاندماج المطلق ما بين الآلات والأرواح والأجسام بات برأيه أمراً محتماً بعد الآن. ماكس، بطل الفيلم يدير قناة تلفزيونية صغيرة عبر الكابل ويعرض لمشاهديه مشاهد صادمة لا يمكن رؤيتها على القنوات الأخرى. في أحد الأيام عثر مصادفة على برنامج يحمل عنوان

---

(18) P.Veronneau, P.Handling (إدارة): الرعب الداخلي: أفلام دافيد كرونينبرغ: L'horreur intérieure: Les films de David Cronenberg: باريس، منشورات Cerf 1990.

"Videodrome": الفيلم الذي كان دون عقدة ودون بطل هو سلسلة من جرائم القتل والتعذيب. تدريجياً، يدرك ماكس الذي أعجب في البداية بهذه الصور، أن Videodrome يمتلك القدرة علـــى تعديل روحـــه وجسمه. وفـــي الواقـــع، فـــإن شركـــة "Spectacular Optical"، المنتجة للفيلم، كانت منظمة سياسية تسعى لاستخدام شارات- الفيديو من أجل التلاعب بالمشاهدين. وهكذا ينغمس ماكس في وهم دائم ويبدأ بالاعتقاد بأن التبدلات الجسدية والنفسية التي يعيشها يمكن أن تقوده إلى تطور إيجابي: الجسد الجديد.

فهل كان الأمر يعني مع ذلك تطوراً إيجابياً أم مجرد كابوس؟ كانت المشاهد الأخيرة من الفيلم غامضة: ماكس يستسلم للجسد الجديد، وينتهي الفيلم بهتاف: "يعيش الجسد الجديد!" يطلقه بطلنا في اللحظة ذاتها التي يستعد فيها للانتحار في عماء هلوسة أخيرة ومدمرة. وفي الخلفية، يقوده صوت نسائي: "أنا هنا لأقودك يا ماكس. لقد تعلمت أن الموت ليس النهاية. أستطيع مساعدتك. ينبغي عليك الآن السير حتى النهاية، نحو تحوُّل كامل. لا تخف من ترك جسمك يموت، ابتهج يا ماكس لقدومك إليَّ، تعال إلى نيكي. أنظر سأريك كم الأمر سهلاً...".

III- اختلاف الجنسين

تجذر الخلاف ما بين الاختزالية والتكوينية حينما جرى الاهتمام بمسألة الاختلاف ما بين الجنسين. فإذا كان صحيحاً في الواقع أنه حينما يولد طفل، فإن واحداً من الأعمال الأولى لوالديه إعلان "جنس" المولود لدائرة الأحوال الشخصية، فإنه. صحيح أيضاً أن التوزيع التقليدي للكائنات البشرية إلى رجال ونساء لم يكفّ في السنوات الأخيرة هذه عن أن يكون موضع اتهام. ويرى عدد من الباحثين أن الأمر لم يعد يتعلق فقط بتحديد الدور الذي يلعبه المجتمع في تكوين النوع المؤنث أو المذكر، بل بإثبات أن الجنس نفسه ليس في الأصل، إلا ثمرة لتكوين ما. لكن هل يمكن اختزال الاختلاف ما بين الجنسين إلى اختلاف في الأدوار الاجتماعية؟ وهل يستطيع المرء، على الأقل، بناء هذا الاختلاف على معايير بيولوجية فقط؟

وفي الحقيقة، فإنه لكي تكون الأدوار المذكرة والمؤنثة نتيجة لتكوين فقط، فإنه سينبغي أن تكون خالصة من كل سند تشريحي، لدرجة إمحاء "واقعية" الجسم. وعلى العكس، فإن جعل من الأدوار الجنسية مجرد نتيجة بيوكيميائية بسيطة للاختلاف التشريحي، قد يعني تجنب تعقيد التجربة المعاشة الفردية تجنباً كاملاً، والرجوع إلى الجسم بوصفه "معطى طبيعي"، وحتى "جوهراً ثابتاً".

1- **الجنس والنوع** .- ماذا يعني أن يكون المرء رجلاً؟ وماذا يعني أن يكون امرأة؟ وما الذي يشكل هوياتنا الجنسية؟ في اللغة الفرنسية، تعني كلمة (sexe) تقليدياً ليس فقط الهوية البيولوجية (تلك التي تعني التعريف بالمرء بوصفه **ذكراً أو أنثى**) وإنما أيضاً الهوية الاجتماعية (أي مجموع الملامح الشخصية التي تعني أن يُحدد المرء بوصفه رجل وامرأة) في حين أن في اللغة الإنكليزية كلمتين مختلفتين: ***sex*** و ***gender*** ***(genre, sexe)*** نوع وجنس). تشير ***genre*** إلى مجموع القواعد المضمرة أو الصريحة التي تنظم العلاقات بين الرجال والنساء، بينما تصف كلمة "*sexe*" في المقابل الخصائص البيولوجية المفترض أن تميز "الإناث" عن "الذكور".

كان أول من استخدم كلمة "genre " هو الدكتور John Money عام 1955. فانطلاقاً من دراساته حول الثنائية التناسلية، استخدم موني كلمة "genre" من أجل تحديد البعد البسيكولوجي الذي يجعل المرء يشعر بأنه رجل أو امرأة. ويرى هذا الطبيب الأمريكي أن طفلاً وأياً يكن جنسه البيولوجي الأصلي، قد رُبي كبنت سيتصور نفسه بنتاً وأن طفلاً رُبي كصبي سيتصور نفسه صبياً. وهذا يطرح بكل وضوح عدداً من المشاكل في حالة الأشخاص الخنثى، حينما يكون للأعضاء التناسلية مظهراً

مزدوجاً ويجري تعيين جنس للطفل عبر إجراء التحويلات الجراحية والهرمونية الضرورية. وانطلاقاً من هذه الدراسات بدأت كلمة (نوع genre) تدخل في الاستخدام بوصفها أداة بحث، خاصة في سنوات السبعينات مع "Women's studies" الدراسات حول النساء وأصبح تحديد الفرق بين الجنس البيولوجي والجنس الاجتماعي، بالنسبة للنسوّيين، وسيلة توجيه طلقة الخلاص للأيديولوجيا "المطبعة" naturalisante التي كانت تجعل من الاختلاف بين الجنسين معطى طبيعياً وغير قابل للتغيير. والى جانب بعض الأفكار المكرسة لتفكيك الهيمنة الذكورية والى تعزيز المساواة بين الرجل والمرأة، بدأنا نرى انطلاقاً من سنوات 1990، صعود حركة ناشطة تتبنى، باسم المساواة، إلغاء الفروقات النوعية والفروقات الجنسية في الوقت ذاته.

فقد نشرت جوديت بتلر عام 1990 في الولايات المتحدة كتاباً ذا أهمية تاريخية بعنوان Gender Troubles, Feminism and the Politics of subversion وقد ترجم إلى الفرنسية عام 2005 تحت عنوان Trouble dans le genre, pour un féminisme de la subversion، حيث تقوم في قاعدة أبحاثها الرغبة في معالجة النظام الجنسي ومعاييره تاريخياً وسياسياً. وتركز جوديث بتلر على التكوين الاجتماعي للنوع وعلى واقع

أنه لا تقوم أية علاقة حقيقية بين الانتماء المورفولوجي إلى جنس معين ونوعه. وترى بتلر أن الأنواع عوضاً عن أن تكون"جوهر" فإنها تولد جراء الممارسات اليومية للجسم الذي يدفعه المجتمع لتبنيها: وكل فرد، غامض عند ولادته، "يصبح" رجلاً أو امرأة فقط لأنه يلعب /تلعب/ دون انقطاع الأدوار المقوننة للرجل أو للمرأة التي يقترح المجتمع تمثيلها. ووفقاً لوجهة النظر هذه ترى بتلر "أن تكون رجلاً" أو "أن تكون امرأة" يتمثل في تحقيق خصائص الذكورية أو الأنثوية: إن مجموع الأفعال التي ينجزها الفرد والتي يفترض أن تُعبر عن هويته الجنسية ليست إلا اختلاقات مصنّعة ومصانة بفضل "علامات" جسمية. لكن ماذا عن الجنس؟ هل هو أيضاً ثمرة لتكوين؟ هل هو مجرد "علامة"؟

2- "***إنهم يفرضون علينا الجنس***"- ليس النوع وحده، كما ترى جوديث بتلر قد جرى تكوينه بل إن الجنس ذاته كان موضوعا لتكوين ذي طبيعة سياسية. وفي الواقع، فإن كلمة جنس sexe، تنطوي أصلاً، حسب رأيها، على خيار سلطة. من هنا، القناعة بأن إلزام فرد ما، بدءاً بمزدوجي الجنس (الذين تكون الأعضاء أو الصفات الجنسية لديهم غامضة)، بالانخراط في "صنف جنسي" هو في الأساس نوع من العنف. لدرجة أنه

بات من الواضح، برأيها، أنهم "يفرضون" علينا الجنس، كما "يفرضون" علينا الحياة. وهكذا يصبح مفهوم الجنس نوعاً من ناقلة للأفكار المسبقة والمقاصد المعيارية، بحيث أن الفرد اختزل إلى "طبيعة" جسمية أو جسدية، تفرض عليه قدراً ما.

في الخط المباشر لهذه الفكرة تتضوي أعمال كل من مونيك ويتيغ *Monique Wittig* وبياتريز برسيادو *Beatriz Preciado* وماري هيلان بورسيه *Marie Hélène Bourcier*[19]، واللواتي يرين أنه ينبغي امتلاك القدرة على التصدي للجنس الذي يُفرض علينا، وذلك "باختيار" نوعه. في كتابها - *Queer Zones2* و Sex- politiques الذي يريد "بعثرة جمهورية ***الاستقامة*** (الطاهرة، الذكرية، المتباينة- الجنس)"- تعلن ماري- هيلين بورسيه رغبتها في مهاجمة "هذه المنطقة الخطرة التي يشكلها الحدّ ما بين الجنسية، والأنواع، والعرق والفضاء الشعبي"[20]. وتريد إظهار أن: "الأنواع ليست اثنان بل لا حصر لها، وأنها

---

[19] ب . برسيادو: Manifest contra- sexuel ، باريس، Balland 2000؛ م. ويتيغ، La pensée Straight باريس، Balland 2001؛ م. هـ. بورسيه: Queer Zones، باريس، Balland 2001.

[20] ماري- هيلان بورسيه Queer Zones 2 و Sex politiques ، باريس، La Fabrique، 2005.

نتيجة لكل أنواع التكوين، وأنها تقليدات ليس لها نسخة أصلية". وهذا يعني أن كل فرد يستطيع بناء واختراع جنسيته الخاصة، الأصلية والتي لا مثيل لها، وأنه لا يوجد لا جنسان ولا نوعان وإنما عدد لانهائي من الخيارات الممكنة. هذا هو أساس الفكر ***المنحرف*** queer، الذي يدفع الإيديولوجيا التكوينية إلى حدودها القصوى، وقد أضحت كلمة queer التي تستخدم كشتيمة قد يكون مقابلها "سحاقية قذرة" و"لوطي قذر" هدفاً لإعادات تخصيص دلالية عديدة، بداية من قبل مثليي الجنس ذاتهم، الذين استخدموا التعبير للاضطلاع بتوجهاتهم الجنسية، ثم بعد ذلك من قبل منظري "الاختلاف بين الجنسين" الذين جعلوا من queer الأساس ذاته لتغيير هويات النوع وهويات الجنس.

حينما طرحت تيريزا دي لورانتي *Teresa de Laurentis* نظرية *Queer theory* عام 1990، تمنت "توضيح، ومقارنة أو مواجهة القصص المحترمة، والأفكار المسبقة، والأطر المرجعية التصورية التي ميزت حتى ذلك التاريخ التمثلات الذاتية للسحاقيات واللواطيين الأمريكيين- الشماليين، من كل ألوان البشرة، وانطلاقاً من ذلك، من أجل إعادة تكييف حدود سياسة تحالف عبر الاختلافات وإبداع طريقة أخرى للتفكير في

الجنسي"[21]. لقد باتت كلمة *queer* (المنحرف) تشير اليوم قبل كل شيء إلى **ممارسة عملية** *praxis* تتدرج في عملية تفكيك نظام جنس/ نوع، بوصفها "معادية- للجنسية". إن فكرة حقيقة الجسم الطبيعية لا معنى لها بالنسبة لكاتبات مثل برسيادو وبورسيه. ومن هنا تشجيع **حركة** ***queer*** ودفاعها عن سلسلة كاملة مثل الفن الإباحي، والدعارة، والسادية- المازوشية. وهذا لن يتم دون أن يثير مشاكل أخلاقية وسياسية. وكما بينت بصورة واضحة شيلا جيفريس *Sheila Jeffreys* في كتاب حمل عنوان *Unpacking Queer Politics* الذي ترجم عن الإنجليزية عام 2003 بعنوان: "queer" *Débander la théorie*، فإن خطاب التحرر المزعوم لنظرية *queer* لم يقم في الحقيقة إلا بإدامة الهيمنة الذكورية والعلاقات الجنسية القهرية. وفي الواقع فإنها، عبر مضارعة الجنسية والنوع إلى اللانهاية "كل شيء ممكن"، "كل شيء حسن"، إنما تشجع الفردية الليبرالية واللامبالاة السياسية وتتحول إلى آلة قمع جديدة للنساء، لأنها تلغي كل إمكانية للتعرف على ومواجهة العنف الممارس ضد النساء.

---

(21) T. de Laurentis، "Théorizer, dit- elle" أعمال ندوة CNAM- Mage، Epistémologie du genre: regards hier, points de vue d'aujourd'hui، باريس 2005، ص 14.

وفي الوقت الذي آل فيه "الأنثوي" لأن يكون مقبولاً على صعيد ممارسات وكلام السلطة أفلا يكون غريباً على الأقل العمل على إلغاء ذلك؟

3- ***من الوظائف الفيزيولوجية إلى البنية الغريزية*** .- ليس ثمة جسم إنساني لم يتم تحديده بوصفه مؤنث أو مذكر. فحالما يولد أي طفل يعيّن فوراً بجنسه، الأمر الذي سيكون له بكل وضوح عدة نتائج على صعيد هويته الشخصية. وفي الواقع، فإن التعيين إلى جنس محدد، كما تشرح فرانسواز كولان، يدور في الحال كما لو أنه محضر ضبط عضوي أو إيعاز برمجة معياري. لكن إذا كان التعيين الجنسي هو "تكوين اجتماعي" طالما أن نوع كل فرد هو منذ الولادة مصاغ من قبل المعيار الخارجي الذي يجري إخضاعه له على قاعدة الخصوصية العضوية، فهل يكون الجنس ذاته لهذا قابلا للاختزال بكامله إلى هذا التكوين؟

من الواضح أن كل موقف بيولوجي قوي، وبالتالي اختزالي، والذي يجعل من حالات النوع مجرد نتيجة بسيطة للجنس البيولوجي، هو موقف في منتهى الإشكالية. وقد لا يحصل هذا إلا لأن ما يُدعى بالجنس البيولوجي هو أبعد من أن يُحدد تحديداً كاملاً. وثمة من يتجه اليوم نحو تحديد الجنس البيولوجي بمجموعة من الخصائص البيولوجية كالكروموزومات

(XX بالنسبة للنساء وXY للرجال) والأجهزة التناسلية (المهبل بالنسبة للنساء وقضيب للرجال). ومع ذلك، هناك أيضاً بعض المعطيات التي يبدو أنها تخلط الحدود: بعض الرجال مزودون بزوج من الكروموزوم X تماماً كما توجد نساء مزودات بكروموزوم Y. بعض الأفراد يولدون مع أجهزة تناسلية غير متباينة أنثوية وذكرية في الوقت ذاته إلخ.

وتتركز عقدة المسألة في أنه، إذا كان "الجسم البيولوجي" يطرح بعض المشاكل، فإنه ثمة "واقع" للجسم لا يمكن للمرء التظاهر بنسيانه: إن تعسف الدور الذي يمكن أن يلعبه الجسم ليس مطلقاً. وكما بين التحليل النفسي، فإن ثمة صلات قائمة ما بين الوظائف الفيزيولوجية والبنية الغريزية لفرد ما، أي "الجسم الجنسي" érotique، المنبثقة انطلاقاً من "الجسم البيولوجي": "الذي وقد يقوم ما بين الجسمين علاقة توالد. فالجسم الجنسي يتبع للمكتسب وسيبنى تدريجياً انطلاقاً من الجسم البيولوجي الناجم، من ناحيته، عن الفطري"[22]. ومن الواضح تماماً، إن نمو الجسم الجنسي يستمد العون من الاهتمامات الجسمية المبذولة من الأهل. بيد أن هذا لا يمنع أن تظل نقطة الانطلاق

---

(22) C. Dejours، الجسم أولاً (Le corps d' abord)، باريس، بايو 2001، صفحة 11.

هي الجسم البيولوجي وأن "الحياة التي تتبدى في الجسم وعبر الجسم لا يتم الشعور بها بطريقة لامادية بغياب الجسم البيولوجي"[23]. لذلك فإن اكتشاف التحليل النفسي للجسم **المهيج للشهوة** érogène يمثل نوعاً من علم آثار الجسم "جديد"[24]. فقد غدا الجسم في الوقت ذاته رمزاً للحياة الإنسانية، وتعبيراً عن الشخص. وكما كتب فرويد: "إن الأنا هي قبل كل شيء أنا جسمية، وهي ليست فقط وجود سطحي بل هي ذاتها إسقاط نفسي لسطح ما"[25].

إن كل فرد يواجه يوما بعد يوم خيارات صعبة، وعبر واقعية التجربة يتواصل كل منا مع جسميته. إن الجسم الحقيقي، مع رغباته ومشاعره يصبح هكذا وفي الوقت ذاته معنى كلياً مؤسساً لمعارضة الجسم- النص، ونتيجة لتحليل التجربة التي عاشها كل فرد مع جسمه الخاص: "إن عقدة القضية تتمثل في إعادة تطبيع الجسم بتخليصه على هذا النحو من الانقسام الثنائي

---

(23) المرجع السابق، ص 155.

(24) P.Fedida، Corps du vide et espace de séance، باريس، ديلارج 1977.

(25) س. فرويد: Le moi et le ça، الأنا والهو (1922) في OCFP، XVI، باريس PUF، 1991، صدرت ترجمته عن المؤسسة الجامعية ضمن سلسلة إشكالات، (تحت إشراف لابلانش)، 2010.

ما بين الطبيعة والثقافة. ويغدو مناسباً عندها بناء نموذج جديد من الجسم، طبيعي وثقافي في الآن ذاته ويكون قادراً على تجاوز في ذات الوقت الجسم البيولوجي والمتحقق والجسم ما بعد البنيوي والمطبوع بالثقافة"[26].

---

(26) C. Big Wood: Renatur alizing the body with help of Merleaw-ponty في د. ويلسون (إدارة)، Body and Flesh أوكسفورد، بلاك ويل 1998 ص 103.

الفصل الرابع

النفور والتشيُّئ: كثافة المادة

هل ينبغي المغادرة وهل سينبغي العودة؟ يتساءل سانتوش، في إحدى قصص ف. س. نايبول، الفتى الهندي الذي يعيش، بعيداً عن بومباي، في واشنطن، المدينة التي لا يعرف لا قوانينها ولا أنظمتها[1]. يحاول سانتوش تعلم العيش من جديد مع جسمه المفكك. ويتحسر على الاندماج الروحي بالطبيعة الذي كان يعيشه في بلاده وقد وجد نفسه أمام جسم - موضوع يجب

(1) S. Naipaul، Dans un état libre، باريس، 18/10، 1998.

تغذيته وإلباسه: "في الماضي، كنت ممتزجاً بماء النهر، ولم أكن يوماً منفصلاً، مع حياة خاصة بي، لكني تأملت نفسي في مرآة وقررت أن أكون حراً. الميزة الوحيدة لهذه الحرية كانت أن جعلتني أكتشف أن لي جسماً وأنه ينبغي عليّ خلال عددٍ من السنين تغذية وإلباس هذا الجسم. وبعد ذلك سينتهي كل شيء...". لم يتوصل سانتوش، بعد أن أخرج من ثقافته، إلى فهم كيف يكون في الوقت نفسه حراً في العيش داخل جسم ينتمي إليه (والذي لم يعد إذن جزء من الكون) وقادراً على عدم الرضوخ للمتطلبات المادية لجسمه البيولوجي. إن مشكلته تكمن في معرفة الشرط الإنساني وحدوده، لكن أيضاً فَهِمَ أن داخل هذه الحدود يمكنه أن يكون حراً في أن يكون ذاته.

I- الجسم والمنفر

الجسم هو علامة نهائيتنا، إنه هو من يعيدنا، بطريقة ما، إلى كل ما لا يرغب الإنسان في أن يكونه: هشاشتنا، عيوبنا، حدودنا، أمراضنا، موتنا.... وهو موضوع مادي ويفرز بعض العناصر مثل العرق، والإفرازات والغائط، ويقيّدنا إلى غرائزنا ومخاوفنا، ويسجننا في العالم... إنه "كريه"، "غريب" و "مثير للاحتقار". يكتب "عاموس عز" في **وحده البحر**، "كل مصائبي

تأتي من هذه الكتلة من اللحم التي لم تفلتني منذ أن كنت صغيراً، يكتب "عاموس عز" في **وحده البحر**، ولا يستطيع أحد أن يكسب منه شيئاً. [...] كم سيكون الأمر أفضل لو استطعت التخلص منه [...] فلا يعد هناك حاجة للنوم، أو للتنفس، ولا للسجائر..."[2].

إن كلمتي **منفر** *abject* و**النفور** *abjection* اللتين جاءتا من الكلمة اللاتينية: *abjectus*، الاسم المفعول من فعل *abicere* المركب من *ab* (وهي بادئة تدل على الإبعاد، والنفور) و *jectus* (المستبعد، المرفوض)، تحيلان في الوقت نفسه إلى ما يثير النفور والقرف، كما إلى ما هو مثير للاحتقار، ومن وجهة النظر هذه، فإن فئة المنفر شديدة القرب من فئات الهول، والرعب، وتحيل مباشرة إلى مفاهيم النجاسة والفضلات والملوث. وهي مفاهيم جرى غالباً قرنها بالجسم ومفرزاته. وتحدد كلمة "طاهر pur"، بالتضاد مع النجس impur والفضلات، ما هو نظيف، دون وصمة، منزّه. وهو ما قاد إلى أن يقرن مفهوم الطاهر غالباً بالنفس، وبالمعرفة المطلقة، وبالمثل العليا. إن مدلول هذه الكلمة غير محدود عمليا، لكن أيا تكن استخداماته، فإن المفهوم يغوي بفكرة تراتبية القيم حيث يكون الطاهر بالتعريف مفضلاً على النجس.

---

(2) A. OZ، Seule la mer، باريس، غاليمار، (فوليو)، 2005.

إن فكرة الطهارة تحمل داخلها رفضاً واضحاً تقريباً لكل ما هو مادي وقابل للفناء. من هنا الميل للنظر للجسم على أنه المنجس بامتياز - لأنه مرصود للموت، ومنذور للتحلل، كما لأنه يدخل إلى معدته، ويهضم، ويتمثل، ويخرج، ويفرز. "إن الأشياء الملوّثة، باستنادها دائماً إلى الفتحات الجسمية كما إلى الكثير من العلامات المجزّئة - المكونة لأرض الجسم، كما تكتب جوليا كريستيفا، هي على نحو مبسط ذات نمطين: غائطي وطمثي [...] فالغائط ومعادلاته (العفن، الالتهاب، المرض، الجثث الخ..) يمثلون الخطر القادم من خارج الهوية: الأنا المهددة باللا - أنا، المجتمع المهدد من قبل خارجه، الحياة المهددة بالموت. وبالعكس من ذلك يمثل الدم الطمثي الخطر القادم من داخل الهوية"[3]. إن الجسم سيكون له بذلك تلوثاته، عناصر هامشية سيتوجب باستمرار مراقبتها لكي لا تنتقل من مواضعها ولكي لا تهدد الذات وحدودها. لكن سيكون هناك أيضاً أعداء خارجيون، الأقذار التي ترعب وتقلق من الخارج والتي يمكن أن تربك كمال الفرد. من هنا، ومنذ الأزل، تأسيس سلسلة من القواعد

---

(3) J.Kristeva: سلطة الرعب: مقالة حول النفور Pouvoir de l'horreur: essai sur l'abjection، باريس، لوسوي 1980، ص 86.

شديدة الصرامة لإبعاد المنجس عن الذات سواء تعلق الأمر بالغذاء المنجس أم بالأمراض، أم بالجثث.

الظاهر والنجس.- تجد الصفة الأمرية للفصل ما بين الطاهر والنجس إحدى دعائمها في التوراة. في سفر اللاويين خاصة، يطلب من الشعب اليهودي احترام عدد معين من المحرمات. وهكذا فإنه نجس كل ما يخرج من الجسم، مثل المفرزات ("كل رجل يكون له سيل من لحمه فسيله نجس" Lv, 15.2)، أو الدم الحيضي ("وإذا كانت إمرأة لها سيل وكان سيلها دماً في لحمها فسبعة أيام تكون في طمثها وكل من مسها يكون نجساً إلى المساء" Lv, 15.19). بيد أن الجسم بأكمله يكون منجساً أيضاً خاصة حينما يموت ويصبح جثة: "من مس ميتاً ميتة إنسان ما يكون نجساً سبعة أيام" (Nb,19.11)؛ "وكل من مسّ ميتاً، ميتة إنسان قد مات ولم يطهر ينجس مسكن الرب، فتقطع تلك النفس من إسرائيل لأن ماء النجاسة لم يرش عليها، تكون نجسة ونجاستها لم تزل فيها" (Nb, 19.13). من هنا، خاصة في التراث اليهودي، طقوس التطهر النوعية الهادفة إلى تحويل النجاسة إلى طهارة. في التوراة اليهودية كما في التلمود فإن المصادر الرئيسة للنجاسة هي الجثة، البرص، والسيل ذي المصدر الجنسي. فمسُّ جثة، أو حتى وجودها، يجرّ أعلى درجة

من النجاسة، والتي يمكن أن تنتقل إلى أشخاص آخرين، والى أشياء أو أطعمة. وفي الواقع فإن كل غرض يمكن أن يصبح منجساً باستثناء تلك المصنوعة من الحجر والفخار غير المشوي، وأيضاً، بحسب قرار حاخامي، المصنوعة من الخشب ومن العظم.

حتى لو كانت المقاربة المسيحية تسعى لقلب نظام طاهر/ نجس إلى داخل/ خارج - ليس ما يدخل إلى الفم هو الذي ينجس الإنسان بل ما يخرج من الفم، ذاك هو الذي ينجس الإنسان" كتب متى (Mt,15.11) وبعد عدة أبيات يضيف: "كل ما يدخل الفم، يمضي إلى المعدة ثم يطرح في أماكن الخلاء، بينما ذلك الذي يخرج من الفـــم، يصدر عن القلب وهو ما ينجس الإنسان" (Mt15.17-18)- لقد تابع وسواس النجاسات الجسمية "تلويث" روح الإنسان وإقناع الناس بأن الجسم، بوصفه كذلك، لا يمكن أن يكون إلا منفراً وخطيراً.

II - اختزال الإنسان إلى جسمه

لا يحب الإنسان بصورة عامة أن يجري اختزاله إلى جسمه "المنفر". وبصورة عامة يسعى للابتعاد عنه والسمو بماديته، ويعرف الجلادون والأنظمة الاستبدادية ذلك جيداً: من

أجل السيطرة على الإنسان وإخضاعه وتدميره ينبغي اختزاله إلى جسمه، وربطه بحاجاته، ومنع الفكر من الانطلاق. فالألم الشديد، والإرهاق، والجوع وفقدان النوم يضعف ليس فقط الجسم بل الإنسان بكليته. إن الجسم المعذب يتفوق ويفرض ذاته. لا شيء غيره موجود. الألم الجسدي وحده يُحسب. إنها تجربة سجناء معسكرات الاعتقال. إنها تجربة **الكارثة** المأساوية.

1- جسم/شيء .- نشر بريمو ليفي، عام 1947، بعد عامين من عودته من أوشفيتز قصة احتجازه المؤثرة. ذلك أن "حاجة الحكي للآخرين"، كانت طاغية، والرغبة في "إشراك الآخرين" كانت ضرورة. إن المقطع هو الذي يشكل القصة، والتدفق هو الذي يبني السرد. إن العنف المكابَد والمتجرع هو الذي أصبح ذاكرة، "بقصد تحرير داخلي". لأن الأمر يعني بالنسبة له استعادة كرامته وكماله عبر الكتابة، ويعني فهم إذا كان "ذاك الذي كان يعاني الإهانة" والذي "لم يعرف الراحة" والذي "يموت من أجل كلمة نعم أو كلمة لا" ما يزال إنساناً.

وصل ليفي إلى أوشفتيز عام 1944، مع 650 "قطعة" آخرين (Stück). يُجري الألمان التفقد. بدقة عبثية سيعتادها الجميع عاجلاً أو آجلاً. لا يتلقى وهم يعاملونه كحيوان، إلا

الضرب والأوامر. كانوا يضربونه "دون غضب". وكانوا يمحونه "دون سبب". كل شيء عبث؛ ولا معنى لأي شيء. لأن أي "لماذا" وأي "لأن" كانتا غير مقبولتين في المعسكر: "لمحت، مدفوعاً بالعطش، قطعة جليد كبيرة على المسند الخارجي لإحدى النوافذ. فتحت ولم أكن بعد قد فصلت قطعة الجليد إلا وقد هجم نحوي شخص قوي وطويل القامة كان يتمشى في الخارج، وانتزعها مني بعنف. لماذا؟ قلت له بلغتي الألمانية المتلجلجة، فاجأني وهو يدفعني إلى الداخل بقوة (هنا لا يوجد لماذا). التفسير وحشي لكنه بسيط، في هذا المكان كل شيء ممنوع، ليس بالتأكيد لأسباب غير معروفة، بل بالتأكيد لأن هنا بالضبط يكمن سبب وجود "المستودع" lager[4].

أما الكلمة التي كانت تهدر باستمرار فهي ("أسرع"). فمنذ وصولهم، أُنهك المعتقلون واستغلوا حتى النفاذ التام لطاقتهم الجسدية والنفسية. وكل ما كان "ينمي الحس" أو "العلاقة" جرى تدميره تدريجياً. فقد فصل الرجال عن النساء. وفصلت النساء عن الأطفال. وحرم الجميع من أغراضهم الشخصية وأشيائهم الحميمية. وفق أسلوب منهجي ومتدرج يدمر كل علاقة ثنائية أو ضمنية. أول خطوة لقوات ss تكون بالفصل ما بين السجناء

---

[4] P.Levi، Si c'est un homme (1947)، باريس، Pocket، 1988، ص 38.

و"جماعتهم" والخلط غير المنظم للبعض بالبعض الآخر: "وهكذا اختفى في لحظة، بسبب الخيانة، نساؤنا وأقاربنا وأطفالنا. ولم يتح لأي شخص تقريباً الوقت لوداعهم. لقد لمحناهم للحظة مرة أخرى، مثل كتلة غامضة عند الطرف الآخر من الرصيف، ثم لم نعد نرى شيئاً"[5]. كان تحطيم العلاقات العائلية عملاً وحشياً. وقد مزق عدم القدرة على وداعهم قلوب السجناء وولد لديهم شعوراً بالعجز وعدم الجدوى والتلاشي. أما الخطوة الثانية فقد كانت أشد عنفاً: إنها عملية إزالة الذاتية، إفقاد الشخصية. حُلق شعر رؤوس المعتقلين جميعاً، وأُلبسوا الثياب ذاتها جميعاً. وكان لهم العيون الفارغة ذاتها جميعاً. لم يعد أي شيء يخصهم، وحتى لم يعد لهم أسماء، وتعلموا سريعاً أنهم ليسوا إلا أرقاماً موشومة على أذرعهم اليسرى. لكن كيف يستطيع المرء ألا "يضيع نفسه ذاتها" حينما يكون "قد أضاع كل شيء"؟[6].

لقد اختصر المعتقلون تدريجياً إلى مجرد "أشياء": و"اكتشفوا أنهم سجناء لجهاز مزيل للصفة الإنسانية؛ فقد أصبح الجسم رهينة نقاط ضعفه وسرعة عطبه: الجوع والعطش والتعب والمرض، الحرمانات الغذائية، فقدان شروط النظافة،

---

(5) المرجع السابق، ص 24.

(6) المرجع السابق، ص 34-35.

رائحة الجثث المتحللة، دخان محارق الجثث، البرد، العمل المنهك... كل شيء كان هناك من أجل تحطيم مقاومتهم وشجاعتهم. وكل شيء كان في حده الأقصى لدرجة أن الكلمات تعجز عن وصف التجربة الفظيعة التي عاشوها، وتنهار: "نقول «جوع»، نقول «تعب»، «خوف» و«ألم»، نقول «شتاء» وبقولنا ذلك فإننا نعني شيئاً آخر، أشياء لا تستطيع الكلمات الحرة التعبير عنها، المخلوقة من قبل ومن أجل أناس أحرار يعيشون في منازلهم ويعرفون الفرح والمعاناة. لو أن "المستودع" كان قد استمر لزمن أطول لكانوا خلقوا كلاماً ذا فظاظة جديدة، وهو الكلام الذي يعوزنا من أجل شرح ما الذي يعنيه التألم طيلة النهار وفقاً للأهواء [...]"[7].

لقد سُمِّرَ السجناء، بعد أن جرى تحويلهم إلى دُمى يمكن أن يُحكم عليها بالحياة أو بالموت، إلى أجسامهم/الأشياء وأهينوا. ذلك أن أجسامهم الضعيفة، الهزيلة والمريضة باتت موضوعاً للسخرية والتهكم، وقد حُرمت من كل دفاع وعرضت أمام الأنظار، وقد كفّت عن أن تكون أجساماً "خاصة"، لتصبح "أجساماً غريبة": "لم أعد أهتم إلا بصحن حسائي اليومي وكسرة خبزي اليابسة. الخبز، الحساء- كان ذلك كل حياتي. كنت

(7) المرجع السابق، ص 192.

جسماً. وربما أقل أيضاً: معدة جائعة. المعدة، وحدها، تشعر بمرور الوقت"[8].

2- شطب الهوية .- لقد نُقش المعسكر على أجسام السجناء وشطب هويتهم. لم يكن للمعتقلين، "المرئيين": و"الجاهزين تحت الطلب" في كل لحظة، الحق أصلاً "بالرؤية" و "النظر": فالنظر في عيون الجلادين أو التوجه إليهم بالكلام ممنوع بشدة: "لم يكن يجوز لأحد أن يعبر، عبر ملامح وجهه، عن أي شيء لرجال ss. والذي قد يمكن أن يكون بداية لحوار قد يمكن أن يُظهر على وجه رجل ss شيئاً آخر سوى هذا الرفض الدائم ذاته وحيال الجميع. وهكذا، وبما أنه كان ليس فقط من غير المفيد بل بالأحرى أمر خطير رغماً عنه، في علاقاتنا مع رجال ss، فقد وصل الأمر بالواحد منا أن يبذل هو نفسه جهداً لرفض وجهه الخاص الموزون تماماً على وجه رجال ss"[9]. كان رجال ss الموضوعون تحت المراقبة مثل حيوانات المختبر، هم أيضاً، لا يستطيعون النظر، ومواجهة العالم المحيط

---

[8] E.Wiesel، الليل La nuit، باريس، منشورات مينوي، 1958، ص 62.

[9] R. Antelme، النوع الإنساني L'espèce humaine، (1957)، باريس، غاليمار، 1979.

بهم، واتخاذ الحيطة، والتوخي وحماية أنفسهم. نظرة رجال ss هي هجومية ومميتة، كما نظرة ميدوزا التي تحيل إلى حجر، وتعمي وتشل وتمحي. يتمثل هدف رجال ss في دفع الموقوفين تدريجياً لقبول زوالهم الذاتي. وكانوا أحياناً يصلون إلى ذلك. لأن السجين، كما بيَن بيتلهايم، الذي يقبل بهيمنة رجال ss عليه، ليس جسدياً فقط بل وعاطفياً، يبدأ باستبطان موقفهم وينتهي إلى الاعتقاد بأنه "أقل من إنسان، وأنه لا يجب أن يتصرف من تلقاء ذاته، وأنه لا يمتلك أية إرادة شخصية"[10].

ينتشر الاستسلام، مدعوماً بالخوف والتهديدات. ويخضع الرجال والنساء تدريجياً لسلسلة من المساومات التي تنتزع منهم كل إمكانية للإفلات من الآلة الجهنمية، حتى القبول السلبي "لظروفهم". وهو ما سيغذي أيضاً الحلقة المفرغة لإزالة الصفة الإنسانية. وكما قال ذلك بوقاحة فرانز ستانغل، مدير معسكر سوبيبور، لجيتا سيريني التي كانت تسأله ما هو الفرق بالنسبة له بين "الحقد" و "الاحتقار" الناجمين عن واقع اعتبار الناس "شحنة بضاعة": "لقد كانوا ضعفاء جداً، لم يفعلوا أي شيء للتصدي لما

---

(10) B.Bettelheim، القلعة الخاوية La fortersse vide، (1967)، باريس، غاليمار، 1982، ص 97.

يحصل لهم، لم يبدوا أية مقاومة. لقد كانوا ناساً لا يجد المرء شيئاً مشتركاً يجمعه معهم، وعلى هذا النحو، وُلد الاحتقار"[11].

III - جسم دون نفس

لكن ثمة طريقة أخرى لاختزال الإنسان إلى ماديته وأن تشطب منه الإنسانية، كما تبين فلسفة ساد Sade. إذ لم يتردد ساد، المغرم بالحرية لدرجة نفي كل حق بالملكية لدى الآخر، في إعلان أن حريته تتركز في إلزام أي شخص بالخضوع المطلق له. فإذا كان قد قبل مساواة الجميع أمام الطبيعة، فإنه لم يتخل مطلقاً عن الاعتراف بتفوق الإباحيين، في المجتمع، الأبطال الذين ينسب إليهم عصمة عن الجرح تنقذهم من مصائب العوام. لأن هؤلاء فهموا كما يرى ساد، أن كل ما يوجد خلف الحجاب الاجتماعي، يخضع لقواعد الطبيعة، طبيعة تُنشطها جوهرياً طاقة عمياء ووحشية: لهذا، فإن ما تعبر عنه الحياة الجنسية، ليس إلا فيض في الطاقة. والكل يشكل جزءاً من الطبيعة: المتعة، الألم، الإيلام. فالإنسان الطبيعي لم يعد يملك الغريزة الاجتماعية عند ساد كما يملكها عند روسو، مع بعض

---

(11) G. Sereny، في أعماق الظلمات Au fond des ténèbres، (1974)، باريس دينويل، 1975 ، ص 232.

الاستثناءات تقريباً. لأن الإنسان قادر برأي روسو، على الشعور بالرأفة وبالتوحد مع مثيله. أما عند ساد، في المقابل، فإن الناس جميعهم أعداء بعضهم بعضاً وهم في حالة حرب دائمة ومتبادلة. "ماذا تعني لي آلام الآخرين؟ أليس لديّ ما يكفي إذن من الألم، دون أن أسعى لأبتلي بآلام من هم غرباء عني؟ وعسى لمركز هذه الحساسية أن لا يُلهب أبدا إلا ملذاتنا! ولنلتقط فقط كل ما يشجعها، مهملين تماماً لكل ما عدا ذلك.وسينتج عن حالة النفس هذه نوع من القسوة والتي لن تكون أحياناً دون لذات" كتــب ساد في La philosophie dans le boudoir[12]. ثم أضاف بعد عدة صفحات: "ليست القسوة إلا طاقة الإنسان التي لم تقم الحضارة بإفسادها بعد"[13].

1- **ألم الوجود** .- إن المبـــادئ التي تحـــرك عمل هذا الماركيز الرائع هي في الواقع شديدة البساطة. وبحسب رأي ساد، فإن كل المخلوقات متشابهة بنظر الطبيعة. وفي الوقت نفسه فإن اللاتماثل هو ما يميز أشخاصه: فنشاط الإباحيين يضعهم في مرتبة أعلى من الجمهور وينسب ساد إليهم قدرة

---

[12] ساد، La philosophie dans le boudoir، باريس، غاليمار، 1976، ص 78- 79.

[13] المصدر السابق، ص 130.

على السيطرة تسحق الآخرين جميعاً. وهذا ما يتيح له التأكيد بأن ليس فقط لا شيء يجبره على التضحية بنفسه من أجل الآخرين وحمايتهم بل أيضاً يملك الحق بالتصرف بهم إذا كان هذا يجعل سعادته الشخصية ممكنة[14]. وهكذا تصبح الحرية حرية التصرف بالآخرين وإجبارهم، إذا لزم الأمر، على الخضوع لرغباته.

في حين ينادي ساد بهوية البشر، فإنه يقتصر الإنسانية على عدد صغير من الأفراد كليّي القدرة، ينتمون عموماً إلى الطبقة ذات الامتيازات: الملوك، الدوقات، الأمراء... المتصفين جميعاً بعدم الحساسية وبالرغبة بإشباع شهواتهم. ويصبح المطلب الكانطي الصارم، الذي كان يطالب بمعاملة البشر دائماً على أنهم الغايات وليسوا مطلقاً الوسائل، يصبح عند ساد أمراً بالاستمتاع: "لدي الحق بالتمتع بجسمك وهذا الحق سوف أمارسه، دون أن يمكن لأي أحد أن يوقفني في نزعة العنف التي قد التذ بإشباعها"[15]. لهذا وحتى هناك حيث يشعر المرء أنه بمواجهة حوارات تناقضية بين الإباحيين وضحاياهم، فإن صوت الإباحي في الواقع هو الذي ينتصر دائماً. وحتى لو كان ساد

---

(14) M.Blanchot، Sade et Restif de la Bretonne، غاليمار، 1969.

(15) J. Lacan: Ecrits، باريس، 1966، ص 769.

يسعى طيلة الوقت لتبرير نفسه - "أعلم تماماً أن حمقى لا حصر لهم والذين لا يعيرون الاهتمام مطلقاً لمشاعرهم، سوف يسيئون فهم المبادئ التي أعلنها"[16]- فإن ما يقوم بتبريره هي دائماً علاقات الجنسي بالنزعة الاستبدادية وهذه بالذكورية: "لا يوجد رجل لا يحب أن يكون طاغية حينما ينعظ"[17]. فإذا كانت العلاقة بالآخر عند كانط تأخذ شكل الاحترام- فكل شخص ذي كرامة، وهي ستميزه عن كل آخر ليس له إلا ثمن ما"- فعلى العكس عند ساد حيث العنف هو الذي يميز العلاقات الإنسانية: الإباحي يذل ضحيته ويعذبها باسم متعته الخاصة ودون أي اعتبار لتألمها ولكرامتها. وقد كتب لاكان حول هذا الموضوع: "إن السادية تفرغ في الآخر ألم الوجود"[18].

2- **نظرة جليدية** .- ظلت النظرة التي يحملها ساد عن الناس وأجسامهم دائماً جليدية إلى أقصى حدّ. فعلى الرغم من وفرة الأفعال التي تتعلق باللمس (لمسّ، شدّ، جسّ) فإنه في كل مرة يجري فيها اللمس فإنه يجري بالصفع أو بالتمزيق. وعلى الرغم من النظرة الثابتة التي يحملها عن الجسم فإنها تكون

---

(16) ساد، مصدر سابق، ص 261.

(17) ساد، مصدر سابق، ص 259

(18) لاكان، مصدر سابق، ص 778

لإحالته إلى موضوع/ شيء للسيطرة. وتقدم العذابات والوضعيات التي لا تطاق والبشعة المفروضة على ضحايا **جيستين** أو ***أيام سدوم الـــ 120***، تقدم من وجهة النظر هذه نموذجاً للعلاقات الإنسانية القائمة على سلسلة إنتاج وعمل بالقطعة. فكل عضو وكل عصب جرى تمزيقه أو دعكه بهيجان محايد وفي غاية البرودة. ولا يعود الجسم إلا جمعاً آلياً للأطراف. إن الجسم عند ساد منتزع من ذاته، معروض للأنظار، مُسلَّم للمتعة، جسم مكرهٌ على الحضور دون تأخير: جسم لا حقَّ له بأي حياء، أو أية حماية أو بأي احترام: "هيا، يا أيجيني الحلوة، كوني على راحتك... الحياء فضيلة قديمة وينبغي عليك، بالكثير من السحر تعلّم الاستغناء عنها بأفضل صورة"[19]. ينبغي أن يكون كل شيء معروضاً للنظر، لكي يستطيع الإباحي "أن يرى كل شيء" وأن "يتحكم بكل شيء". لهذا لا يمكن للمرء أن يُدهش مطلقاً إذا ما تراكبت الأجسام، في أحد مقاطع **حكاية جولييت**، وتحركت كأشياء الديكور، وكقطع أثاث بحت: «الأثاث الذي تراه هنا، قال مضيفنا، أثاث حي: كله سوف يتحرك عند أقل إشارة»: وأطلق مينسكي هذه الإشارة،

---

[19] ساد، مصدر سابق، ص 52.

فتقدمت الطاولة، كانت في إحدى زوايا القاعة، تقدمت لتوضع في الوسط، واصطفت أيضاً خمس كراسٍ حولها. ونزلت ثُريتان مباشرة من السقف وحومتا فوق الطاولةّ! «هذه الآلية بسيطة» قال الرجل الضخم، وهو يدعونا لملاحظة تركيب قطع الأثاث هذه عن قرب. «سوف ترون أن هذه الطاولة، وهاتان الثريتان، وهذه الأرائك ليست مركبة إلا من مجموعات من الفتيات، مرتبة بطريقة فنية، وسوف تصطف أطباقي بكامل سخونتها فوق الحقو من هذه المخلوقات، وتتغرز شموعي في فروجهن، ومؤخرتي وكذلك مؤخراتكم المعششات في هذه الأرائك، ستكون مستندة إلى الوجوه اللطيفة أو النهود البيضاء لهؤلاء الأوانس؛ ولأجل هذه أرجوكم ارفعوا ثيابكن سيداتي وأن تنزعوا سادتي سراويلكم، لكي يتاح بحسب أقوال الكتاب المقدس، **للحم أن يرتاح فوق اللحم**"». لم يقم ساد فقط بقلب معنى كلمات النبي إرميا وتحويل الراحة التي يفترض بالإنسان أن يحظى بها بالقرب من "إله كل لحم" إلى صلة سطحية (عبر البشرة) بين أجساد مجردة من الثياب، بل وعلى الأخص فقد حوّل الكائنات الإنسانية إلى أشياء ينقّلها الإنسان على هواه ويستخدمها كما يطيب له. فليست النساء إلا ديكوراً. وليس لحمهن إلا نسيجاً.

وليس شخصهن إلا أداة موضوعة لخدمة المتعة. إن ساد يذلّ الجسم: فكلٌ مجند من موقفه في ما يشبه لسلسلة إنتاج حيث يمكن في أية لحظة استبدال غير المطابقة.

يعرض ساد في كتابه ***أيام سدوم الـ 120***، على وجه الخصوص، للقراء تصوره للإنسان وجسمه. فقد وجد الضحايا أنفسهم مسجونين في قصر معزول وسط الغابة السوداء ومحاط بالجبال، وبعد أن استقرت المجموعة كلها، قام أحد الإباحيين وهو ديرسيه بقطع الجسر وتطيين كل الأبواب- "كان الإقفال عند ساد عنيفاً- كتب رولان بارت. وقد كان له وظيفة مزدوجة: في البداية طبعاً، عزل، وحماية فجور محاولات الإغراء التعذيبية عن العالـم [...] [لكن لها] أيضاً وظيفة أخرى: إنها تؤسس نظام اكتفاء ذاتي اجتماعي. فما أن سجنوا أنفسهم حتى بادر الإباحيون ومساعدوهم ورعاياهم إلى تشكيل مجتمع معقد، مزود باقتصاد، وبأخـلاق ولغة، وزمان، مفصل في برامجه وأعماله واحتفالاتـه"[20]. إنه في الواقع اقتصاد الحلم المولوي الذي أصبح بعد الآن مستحيلاً نتيجة ارتقاء الفردية.

---

[20] Sade, Fouvier, Loyola, Barthes، باريس، لوسوي، 1971، ص 20-21.

وسيكتشف القارئ فيما بعد القواعد المحددة من قبل المنظمين لحفلات الفجور التي تبرز "الانزلاقات التدريجية للمتعة" وفقاً لقواعد صارمة. فالمجامعة تظل دائماً نشاطاً جماعياً: وأبطالها الذين يجهزون وضعيات في غاية التعقيد والتي تظل تتحول طيلة القصة، هم رجال ونساء وأطفال وعجائز، أمهات وبنات، آباء وأبناء، أشراف وعوام، متدينات وعاهرات. الكل يهتم، والكل ينخرط. ووفقاً لمزايدة تبدأ من اللواط وحتى غشيان المحارم، وأكل الغائط. والهدف يتمثل في إحالة الجميع إلى حالة البراز. عند ساد، يشرح باش وشوارتز، "انحطت كامل الفيزيولوجيا الإنسانية إلى مُربكة من جسيمات تكون متعادلة مع الغذاء والغائـــط وتصبح قابلة للتبادل فيما بينها"[21]. وكل ذلك، وفقاً لقواعد الاستيعاب والتبادلية. "ينبغي أن يكون العدد الأكبر من الوضعيات منجزاً بصورة متزامنة" وأن لا يظل أي بطل دون استخدام، ويجب أن "تشبع" كل أماكن الجسم، كما يجب أن تتمكن كل "خلقة" من أن تتقلب، فيأخذ

---

(21) S.Bach , L.Schwartz, A dream of the Marquis de sade: Psychoanalytic reflections on narcissistic trauma, decompensation, and the reconstitution of a delusional self, Journal of the American Psychoanalytic Association 20.3.1972, p. 460.

الأولاد موقع البنات *والعكس بالعكس*[22]. الاستثناء الوحيد، مرة أخرى أيضاً، هو الإباحي الذي يتمتع باستئثار بالتعذيب دون أي يشارك فيه بالضرورة. وكذلك فإن النساء على الأخص، إذا لم يكنّ المساعدات للإباحيين أو مجرمات هن ذاتهن (جولييت، ديلبين، المؤرخات) فإنهن يكنّ موضع الاحتقار الأشد. "تذكروا أننا لا نعتبركن مخلوقات إنسانية مطلقاً، يقول الاباحيون، بل كحيوانات فقط نقوم بإطعامها مقابل الخدمة التي نأمل الحصول عليها ونقوم بإشباعها ضرباً إذا رفضت تقديم هذه الخدمة".

لقد جرى إلغاء أنوثة المرأة. وهم لا يرغبون في المرأة إلا الفتحة الشرجية أما الجهاز التناسلي الأنثوي فإنه موضع اشمئزاز: "عموماً، اعرضن أنفسكن بأقل ما يمكن من الأمام، وتذكرن أن هذا الجزء المنتن الذي لم تشكله الطبيعة إلا في ساعة خرفها هو دائماً الجزء الذي يقززنا أكثر"[23].

3- **الجسم المجزّأ** .- إن ساد ليضاعف، في الوصف الميكانيكي للمضاجعات، الكلمات ويقسر اللغة، يهدف "القول كل شيء". فإذا لم يهتم بأوصاف شخصياته (الإباحيون لهم جميعاً

---

(22) بارت، مصدر مذكور سابقاً، ص 33.

(23) ساد، Les 120 Journées de Sodome ou l'école du libertinage، باريس 18/10، 1975، ص 72.

خُلقة جميلة، ونفس عطر، أما الضحايا فإن لهم الحق دائماً بأوصاف مجردة و"منمقة" كما قال بحق بارت) وإذا لم يتردد ساد مطلقاً في وصف المناظر، فإنه يسقط في هذيان كلامي حينما يلامس النقطة الحساسة في الموضوع: إنه يهدف لقول كل شيء، وإظهار كل شيء، وشرح كل شيء. إن الجسم يُشرَّح بالمعنى الحرفي للكلمة، عبر تجزئة مستمرة تلغي كل وحدة: "لا يبسط الكلام سطوته على الجسم إلا إذا جزّأه؛ فالجسم الشامل هو خارج الكلام، وحدها تتوصل إلى الكتابة بعض أجزاء الجسم؛ في حين أنه من أجل ***القيام برؤية*** جسم ما يجب إما تغيير وجهته، وعكسه في كناية ثيابه، أو اقتصاره على أحد أجزاءه"[24]. وعلى هذا النحو يختفي الشخص تماماً من المشهد لصالح هذا الجزء أو ذاك من جسمه، ويُقتصر تدريجياً على فتحاته: "مادة عضوية، مكومة كيفما اتفق مع غائطها ودمها، لحم قاس سيصبح عما قريب مقبرة عظام. النتيجة المنطقية: إزالة الصفة الإنسانية للضحايا جذرياً، الضحايا المجرورين بالقوة إلى هذا العرض المرضي"[25]. وهذا هو المهم بالتأكيد مع نظام شبه استحواذي يبني المشاهد الجنسية بطريقة منهجية. ومن هنا

---

(24) بارت، مصدر سابق، ص 131.

(25) F.Ost، ساد والقانون Sade et la loi، باريس، أوديل جاكوب، 2005، ص 257.

سلسلة كاملة من التعابير التي تتكرر بانتظام في نصوص ساد، كما على سبيل المثال: "ترتيب المجموعة"، " تنفيذ مشهد جديد"، "تشكيل اللوحة الأكثر جدة والأكثر إباحية"، الخ...

إن ما جرى عرضه في مؤلفات ساد، هو عالم حيث لا أحد يقلق لما يمكن أن يشعر به الشخص الذي يقع العنف عليه، لأنه بنظر الجميع لا يمكن أن يشعر فهو ليس إلا شيء. إن عالم ساد، من وجهة النظر هذه، هو عالم "فاسد" بالمعني الذي يقصده دولوز، العالم دون الغير، الذي تحدث عنه الفيلسوف في تعليقه على رواية ميشيل تورنييه، **Vendredi ou les limbes du Pacifique**. فقد بيّن دولوز أن العلاقة ما بين روبنسون جمعة (Vendredi) لم تكن علاقة بين شخصين. بل كان الأمر يتعلق بالأحرى بإقامة علاقة تكون فيها "بنية الغير" غائبة. لقد أذاب روبنسون تدريجياً بنية الغير بانعزاله في "جزيرته الداخلية". وحينما يلتقي بـــ "جمعة" فإنه لا يفعل ذلك معتبراً إياه "غير": "لا يعمل "جمعة" مطلقاً بوصفه غير تم العثور عليه. فقد فات الأوان كثيراً، بعد أن اختفت البنية. فحيناً يعمل كشيء شاذ، وحيناً كأجنبي متواطئ"[26]. لهذا فإن روبنسون يعامله طوراً كعبد

---

(26) G.Deleuze، Michel Tournier et le monde sans autrui (1969)، في Michel Fournier، Vendredi ou les limbes du Pacifique، باريس، غاليمار، 1972، ص 277.

يسعى لدمجه في النظام الاقتصادي للجزيرة، وطوراً كالمطلع على سر يهدد بنيته النفسية. هذا العالم دون الغير هو في الواقع الصيغة ذاتها لكل علاقة يعرضها ساد: عالم يلعب فيه الأشخاص في كل مرة إما دور الضحية أو دور المتواطئ: "إذ لا شيء يبقى سوى أعماق لا يمكن سبرها، ومسافات واختلافات مطلقة أو على العكس تماماً تكرارات لا تطاق، كأطوال منضّدة بدقة"[27]. إن ساد بإلغائه بنية الغير يجعل العلاقة بالحقيقي خيالية، ويحيل الكائنات البشرية إلى أشياء جزئية للمتعة: " إن ساد قادر لتحويل قانون المتعة إلى مذهب على تأسيس نظام ما من مجتمع طوباوي بصورة مثالية، فإنه يعبر كما يلي [...]: أعيروني من جسمكم الجزء الذي يمكن أن يرضيني للحظة، وتمتعوا، إذا أعجبكم ذلك، من جسمي بالجزء الذي يطيب لي. "ونحن نستطيع أن نرى في منطوق هذا القانون الأساسي، الذي تتضح من خلاله برهة من نظام ساد باعتباره يدعي إمكانية قبوله اجتماعياً، البادرة الأولى الواضحة لما توقفنا نحن بوصفنا محللين نفسانيين، عنده باسم الموضوع الجزئي"[28].

---

[27] المصدر السابق، ص 264.

[28] ج. لاكان، Le Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse، باريس، لوسوي، 1986، ص 237-238.

الفصل الخامس

الجنسية والذاتية:
اكتمال الجسد

إن أحد الميادين التي تتكشف فيها العلاقات المعقدة التي يقيمها كل منا مع جسمه ومع أجسام الآخرين هو الميدان الجنسي. وقد لا يكون هذا إلا لأن علاقاتنا الأشد كثافة بالآخرين هي العلاقات الجنسية، ولأن الرغبة الشهوانية تمثل دائماً انفتاحاً على الغير في جسميته وفي ذاتيته في الوقت نفسه. ومع ذلك فإن هذا الميدان بالضبط هو الذي أهمل طويلاً من قبل الفلاسفة، ذلك أن الجنسية اعتبرت في أغلب الأحيان شيئاً خطراً.

وكما يرى أفلاطون، فإن الرغبة الجنسية تنضوي في الطبيعة الحيوانية للإنسان ولا يجمعها جامع بالحب الذي، بعكسها، يرتبط بطبيعة الإنسان العقلية. وهكذا ففي كتاب المأدبة Le Banquet. لم يمثل تعريف الحب بأنه رغبة وتعريف الرغبة بأنها (manque) فقد وأنها رغبة في التملك إلا مرحلة من محاكمة أكثر تعقيداً تهدف إلى إظهار أن الحب الحقيقي هو في الحقيقة رغبة بـــ "الولادة في الجمال بمقتضى الجسم وبمقتضى الروح". (المائدة 206 b). يُمكن للمرء عبر تخفيف الرغبة الجنسية من جهة أخرى، الوصول إلى الرغبة- الامتلاء التي تطلق ديناميكية مولدة للجمال والطيبة: فالشخص المحبوب ليس موضوعاً لرغبة التملك، بل فرصة للحب بقصد المعرفة. ولهذا فإن الحب الحقيقي هو "فيلسوف" ويسمح ببزوغ الخير في النفس: إنه انجذاب محسوس نحو ما فوق المحسوس، أي "رغبة التملك الدائم للخير" (المائدة 206a). ويورد الفيلسوف في Philèbe ثانية السياق ذاته تماماً: فيعرف بداية الرغبة على أنها مرتبطة بالرغبة- (desir-manque)، يشير إلى أنه توجد متعة غير مرتبطة بالفقد أو بالفراغ (51a)، أخيراً يبين أن هذه المتعة هي شكل من الامتلاء وأنها تتعلق بالجميل والطيب.

أما آباء الكنيسة، من جهتهم، الذين انطلقوا من مسلّمة وجود اختلاف نوعي ما بين "أهواء النفس" و"الشهوات الجسدية"، فقد دمجوا العلاقة الجنسية بين حواء وآدم بالخطيئة الأصلية. وهكذا فإن القديس أوغسطين ينظَر لصالح جنسية دون انفعال ودون متعة، مغيئة فقط بالإنجاب، وإن كليمان الاسكندراني يدعو ليس فقط لأن "يعتدل المرء في الرغبة" بل أيضاً إلى "أن يمتنع المرء عن الرغبة"[1].

أما كانط من جهته، فإنه لم يكفّ عن الإلحاح في مرات عديدة على واقع أن الزواج هو، بالنسبة للرجل وللمرأة، الوسيلة الوحيدة للتمتع المتبادل لأحدهما بالآخر دون أن ينحطّا، باعتباره أن العلاقات الجنسية خارج الزواج جرائم جسدية crimina carnis: "بما أن الإنجذاب الجنسي ليس ميلاً نحو كائن بشري آخر بحد ذاته، وإنما ميل نحو جنسه، فإنه مصدر لانحطاط الإنسانية، إذ يجري من خلاله تفضيل جنس على آخر، يعيبه هذا الميل من أجل أن يُشبع."[2] وهكذا فإن كانط يرتد إلى الحل

---

[1] للاطلاع على تحليل للفكر المسيحي في العصور الأولى ينظر Peter Brown: التخلي عن الجسد Le renoncement à la chair, Virginité célibat et continence dans le christianisme primitif، باريس، غاليمار، 1995.

[2] كانط: دروس في علم الأخلاق Leçons d'éthique، (1775-1780)، باريس كتاب الجيب، 1997 ص 291.

القانوني للزواج، إلى **عقد** يلزم صراحة الطرفين لكنه لا يخبرنا أي شيء بخصوص طبيعة العلاقة الجنسية أو عن وضع الجسم الراغب والجسم المرغوب. ويرى كانط أن من طبيعة الرغبة الجنسية أن تجرنا إلى الحيوانية والى الانحطاط: فليست الرغبة إلا شهوة، والموضوع الجنسي، بوصفه موضوعاً للشهوة، ليست له أية سمة شخصية أو معنوية، "فالميل الذي يتولد عن رجل نحو امرأة ليس موجهاً نحوها لأنها كائن إنساني، بل لأنها امرأة، وحتى واقع كونها كائن إنساني أيضاً يجعله لا مبالياً، ذلك إن جنسها وحده هو موضوع رغبته"[3].

كان ينبغي، في الواقع، انتظار فرويد والتحليل النفسي لكي نفهم إلى أية درجة يتأثر كل شيء، في الكائن الإنساني، بالجنسية: العلاقة بالعالم، الارتباط بالحياة، التعلق بالآخر[4]. إذ يرى فرويد أن "الدوافع الجنسية" هي دوافع حيوية تحرك الوجود

---

(3) المصدر السابق، ص 291.

(4) حينما بدأ فرويد عمله لدى مهسترات شاركو الكبيرات، كانت الملكة فيكتوريا على العرش. وكانت قد ماتت لتوها عندما نشر عام 1905 مقالاته الثلاث حول النظرية الجنسية. وكانت تلك مرحلة تألق الطهرية البرجوازية، طهرية فرضت باسم النفعية والنظام، تقييدات شديدة للغرائز الجنسية، طهرية لم تتوصل مع ذلك إلى حسن إدارة تناقضاتها الخاصة وكانت تعمل وفق خطاب مزدوج: **الوجود والتظاهر، السري والمرئي، الخاص والعام.**

وأنها حتى لو جرى كبتها أو تصعيدها، تتابع لعب دور مركزي في الطريقة التي يتبعها المرء في العمل أو في إقامة علاقاته مع الآخرين، وفي انسجامه مع ذاته[5]. إن الجنسية تشَبع الشرط الإنساني، وجوده الأرضي، نهايته. وهي تشرك دائماً الرغبات والحاجات، الشهوات والدوافع، المخاوف والاحباطات، الاستيهامات والجروح. إنها "اختبار مطروح للجميع وفي متناول اليد دائماً للشرط الإنساني في لحظاته الأكثر عمومية من الاستقلالية والخضوع"[6].

وفي الواقع فإن المرء حين يرغب، يفهم ما الذي يمكن أن يعنيه انتظار جواب الغير وأن يعيش في جسمه شعوراً بالفقد والعجز. لكن أيضاً عبر رغبته، يصطدم المرء بالميل لتملك الآخر ولتحويله إلى موضوع للسيطرة: "بوصفي امتلك جسداً،

---

(5) في التحليل النفسي، أدخلت كلمة Pulsion (الدافع) إلى الترجمات الفرنسية لأعمال فرويد كمعادل للكلمة الألمانية Trieb، وهي كلمة تستخدم لوصف "اندفاعة" تملك هدفاً وموضوعاً نوعيين كما هي الحال في الدوافع التي تتوضع في تهيجات وعمل الجهاز التناسلي. ومن خلال وجهة النظر هذه فإن الدافع pulsion يختلف عن الغريزة instinct التي تصف في المقابل سلوكاً حيوانياً مثبتاً بالوراثة ومميزاً لنوع ما.

(6) م. ميرلو - بونتي، La phénoménologie de la perception، باريس، غاليمار 1945، ص 195.

كتب ميرلو - بونتي، فإني يُمكن أن أُختصر إلى موضوع بنظر الغير وأن لا أُحسب شخصاً، أو بالعكس تماماً، أستطيع أن أصبح سيده وأن أنظر إليه بدوري، لكن هذه السيطرة تمثل مأزقاً، لأنه في اللحظة التي يتم الاعتراف بقيمتي من خلال رغبة الغير، فإن الغير لم يعد الشخص الذي تمنيت الاعتراف بي من خلاله، فقد غدا كائناً مبهوراً، دون حرية، لم يعد لهذا السبب يُحسب بالنسبة لي [...] فالأهمية المعلقة على الجسم، وتناقضات الحب ترتبط إذن بدراما أكثر شمولية تتصل بالبنية الميتافيزيقية لجسمي الذي هو في الوقت ذاته موضوع بالنسبة للغير وذات بالنسبة لي"[7].

I- الغير: موضوع للرغبة

حينما يرغب المرء بشخص ما، فإن هذا الشخص المرغوب يصبح بالتأكيد "موضوعاً" للرغبة. فأن يكون ثمة شكل من الموضعة في كل علاقة جنسية هو أمر واقع. وقد لا يحدث هذا إلا لأن الآخر، بوصفه "موضوعاً للرغبة" هو بالتعريف "موضوع": موضوع يرقد هناك، أثناء علاقة جنسية، عارياً، مفتوحاً للمداعبات والقبلات للأخذ والعض، موضوع يمكن

---

(7) المصدر السابق، ص 194-195.

للمرء أن يلاطفه وأحياناً أن يوجعه... موضوع لذاته... لكن القول أن الشخص المرغوب هو "موضوع للرغبة " لا يعني آلياً أن هذا الشخص قد أُحيل إلى شيء بسيط. لأن كل **موضوع للرغبة** هو أيضاً ***ذات للرغبة***. وفي الحقيقة، فإن العلاقة التي تُباشر عبر الرغبة الجنسية ليست "علاقة بين أشياء" بل "علاقة بين شخصين"[8].

إن الكثير من سوء الفهم ينجم دون شك عن واقع أنه يوجد عدة أشكال من *الموضعة* والتي ليست فقط مستقلة بعضها عن بعضها الآخر، لكنها مختلفة نوعياً أيضاً. وينبغي دائماً تحليل السياق والظروف التي تقوم العلاقة داخلها، بقصد فهم إذا كانت موضعة فرد ما - الذي هو موضوع رغبة ومتعة جنسية- هي توسيل لجسمه أو أنها، على العكس، أخذ بعين الاعتبار لوجوده الجسدي. إن موضعة الغير من خلال معاملته **كشيء** هي من حيث الجوهر مختلفة عن الموضعة التي تحترمه بوصفه **شخص**: ففي الحالة الأولى يمكننا الحديث عن ***تشييء***، بينما في الحالة الثانية قد ينبغي الحديث بالأحرى عن ***تجسد***.

---

(8) يراجع حول الفكرة: م. مارزانو (Marzano): La pornographie ou l'épuisement du désir، باريس، بيشيه/ كاستل، 2003؛ و Malaise dans la sexualité، باريس، ج. س لاتي، 2006.

إن الموضعة تحول الغير دائماً إلى موضوع، لكن القول أن الغير هو "موضوع" لا يجعل منه لهذا السبب "شيئاً". إن كلمتي "موضوع" و"شيء" ليستا مترادفتين إلا ظاهرياً. فإذا فتحنا أي معجم فإننا سنقرأ أن كلمة موضوع objet هي "كل شيء" (الكائنـــات الحية ضمناً) يؤثر في الحواس. إن أحد معاني كلمة "objet" إذن هو "شيء صلب يمتلك وحدة واستقلالاً ويستجيب لمقصد محدد". بيد أن الكلمة تعني أيضاً الكائن الذي يتجه شعور ما نحوه، وهو الذي تصبو نحوه الرغبات، الإرادة، الجهد والعمل- من هنا معناه "كهدف". أما كلمة شيء chose في المقابل فإنها تشير عموماً إلى وحدة مادية، غير حية، وجاهزة تماماً- من هنا الصعوبة، في القانون، في إدخال إلى فئة "الأشياء" الحيوانات أو أيضاً الجسم البشري.

فماذا عن العلاقة بالموضوع أثناء الاتصال الجنسي؟ إن هذه العلاقة هي في الواقع غاية في التعقيد: فهي تعيد بمنهجية إلى التجربة التي عاشها فرد ما مع أقاربه، حينما كانت ***السعادة*** تتركز في نظره في اندماجه بالأم. أن يكبر يعني اكتساب "هوية منفصلة" والتخلي عن هذا الاندماج. وهذا، حتى لو جرّ التخلي شعوراً "بالضياع" ورغبة بالتالي، بإيجاد "الموضوع المفقود". لذلك، ففي اللقاء الجنسي، يكشف كل فرد ضعفه وقوته في

الوقت ذاته، رغبته في إيجاد الموضوع المفقود وحاجته للسيطرة عليه تماماً. وتخضع الطريقة التي يسلكها كل واحد يرغب لبعض الشروط: "وهكذا يحصل المرء على ما يشبه الكليشيه (أحياناً عدة كليشيهات)- يكتب فرويد- كليشيه تتكرر، في مجرى الوجود، عدة مرات، وتعيد إنتاج نفسها حينما تسمح بذلك الظروف الخارجية وطبيعة المواضيع المحبوبة المتاحة، ويمكن في حدود معينة أن يتم تعديلها عبر انطباعات لاحقة"[9].

II - لعبة الدوافع

ليست الجنسية مطلقاً، هادئة، خطية، بسيطة. فالتخلي والفقد اللحظي لحدود الجسم وللحواجز ما بين "أنا" وأنت" تجعل من الممكن التذبذب المستمر ما بين دافع ***اندماجي*** ودافع ***تدميري***. أن ترغب شخص ما يعني دائماً التذبذب ما بين السيطرة على الغير والخوف من فقد ذاته.. وبدءاً من اللحظة التي ينفرض فيها المرء على الغير، فإنه يقدم للنظر وللمّس في الوقت ذاته، قوته وقابليته للجرح، سلطته وتخليه. من هنا، دائماً، خطر الاستلاب: إذ يضع المرء تقريباً، حريته بين أيدي شخص

---

(9) س. فرويد: De la technique psychanalytique ، باريس PUF، 1953، ص 50.

آخر، مع خطر أن يتم إنكاره ومعاملته بوصفه مجرد شيء. لكن ليس بالضرورة. لأن كل فرد هو هنا، في مواجهة الآخر، وكل واحد يستجيب لمداعبات الآخر. وكل واحد يخضع للآخر في الوقت الذي يتحكم فيه. وفوق ذلك، فإن هذا المسار ليس متطابقاً تماماً بصورة مطلقة. ففي كل مرة، ثمة جزء غير معروف من ذاته يمكن أن يتكشف وذكريات (من الطفولة، المراهقة، القصص السابقة) يمكن أن تستعاد. من خلال امتلاك جسم الغير، يتصل كل فرد ليس بالكائن الجسدي للشخص الذي يرغبه بل أيضاً مع وجوده الجسدي الخاص. فالغير هو في الوقت ذاته **شخص** و**موضوع**، ***ذات*** و**جسم**. وحينما نرغب شخص ما فإننا لا نرغبه مطلقاً ببقائنا الكامل خارج رغبته الخاصة: فالرغبة ***تورطنا***، كل واحد يصبح متواطئ مع رغبته وعبر هذه يدرك **كونه جسماً**.

وهكذا فإن موضعة الغير يمكن ألا تكون توسيلاً: إذا يمكن امتلاك شخص ما دون إنكار لهذا السبب تبادلية الامتلاك وذاتيه ذاك الذي (أو تلك التي) نمتلكه. ويشرح لفيناس: الأخر المرغوب ليس في الأساس "آخر" مثل الخبز الذي أكله أو البلاد التي أسكنها والمنظر الذي أتأمله. ففي كل هذه الحالات يستطيع "أنا" أن يقتات، وفي نطاق أكثر اتساعاً، أن يُشبع. وفي المقابل،

حين يكون شخصاً ما مرغوباً، فإن موضوع الرغبة يكون "في الوقت ذاته قابل للامساك وسليماً في عريه [...] المؤنث القابل بصورة أساسية للانتهاك وغير القابل له [...] غير القابل للّمس في لمس اللذة ذاته"[10].

إن الجنسية مرآة للإنساني وتناقضاته. فمن جهة هي التعبير عن ميل: ميل للذهاب نحو الآخر وامتلاكه، ومن جهة أخرى، هي مكان التخلي: فإنه في الفعل الجنسي إنما تنفتح الذات على لغز الفقد وتكتشف المتعة في ما هو الأشد حميمية لديها والأشد غربة. في التمتع الجنسي، يجري كشف لنقاط الضعف وانفتاح على البعد الخلّاق للقاء. في نشر الجسم، فإن المثال المكون عن الذات يجري تخفيفه وتتأرجح الذات بين الاضمحلال وإعادة التركيب، الاستسلام للمتعة واستعادة السيطرة استبعاد للمحاكمة والعقل واستعادة لحدود الجسم والأبعاد النفسية.

الالتقاء بشخص يعني الانفتاح عليه، رؤيته والنظر إليه، في الوقت ذاته الذي يرانا فيه وينظر إلينا. عبر الكلمات والحركات يتجه الإنسان للقاء الغير ويعرض نفسه عليه، في نفس الوقت الذي يعرض الغير نفسه علينا. والمداعبة هي التي تجعلنا عراة أمام الآخر: مداعبة تطلب بإلحاح "ذاك الذي يفلت باستمرار"، مداعبة

---

[10] لفيناس، Totalité et infini، لاهاي، مارتينوس نيخوف 1971، ص 305.

تبحث، مداعبة تعبّر عما لا يقال، ولا تهدف إلى الإمساك ولا إلى الكشف، وتترك الغير سليماً في عريه. إن الجنسية تخاطر بخروج الذات من مقام السيطرة. فأنا "أرى" الآخر وأنا "ألمسه". ولكن هذا لا يغدو ممكناً إلا بشرط أن أدع الآخر "يراني" و "يلمسني". وبشرط أن أسمح "باختراقي": وبأن أدع الآخر "يطرأ". بشرط أن أقبل بأن يستطيع دائماً "التهرب" من مداعبتي.

إن الغير، في عريه، يبرز أمام عرينا ويتحدانا. بتجريده، بتخيله. يصبح على هذا النحو فرصه للقاء لا يكون ممكناً إلا بشرط الاعتراف بقيمته، برغبته، بوحدانيته. لأن هذه الوحدانية بالذات هي، من جهة أخرى، ما يثير رغبتنا ويدفعنا للذهاب نحو الآخر: "في العلاقات الجنسية يمنح المرء ويستقبل. تحريض جديد يتدخل لحظة يتوقف سابقه. وشيء جديد ينضاف ليعوض الحمل الثقيل الذي تخلصنا منه لتونا"[11].

III - الاستلاب والاحترام

تعتبر الجنسية مكاناً للمفارقات. ففي الاغتصاب، يُستلب الإنسان، يتخلى عما هو من حيث البنية غير قابل للاستلاب،

---

[11] D.H. Lawrence، Pornographie et obscénité (1929)، باريس، Mille et une Nuits، 2001، ص 31.

جسمه، حميميته، ذاته. في الوقت ذاته، فإن في استلاب اللقاء الجنسي يقع عدم استلاب الشخص. ففي التذبذب ما بين الارتداد والنضج وما بين الكبت وإعادة التكوين تبرز "أنا" في لحظة الضياع ذاتها، فالجسم المسلم للغير يصبح ضمان الرغبة. لأنه عندما يتخلى المرء عن الحفاظ على وحدته الخارجية وعن ممارسة السيطرة على الآخر فإنه يكتشف صدق هوية قامت الرغبة بتوطيدها. إنه عندما يتخلى المرء عن الرقابة ويقبل مخاطرة التورط والتخلي، فإنه يربح إمكانية أن يجد نفسه في حركاته وفي حركات الغير.

يعزز حضور الغير حضورنا ويسمح لنا بالارتقاء إلى وضعية الذات عبر توسط الجسم - الجسد. لذلك ففي الجنسية، العطاء والأخذ ليسا إلا شيئاً واحداً، فالمرء يعطي وهو يأخذ ويأخذ وهو يعطي في دوران لا نهائي للملكية واللاملكية. وإذا كان هناك دائماً شيء ما من الآخر الذي يمسكه المرء، فإنه يوجد أيضاً شيء ما يفلت، شيء ما يبقى مرغوباً. في المتعة ثمة دون انقطاع نقص ما، غياب. لكن واقع أن حدود الجسم والذات يمكن أن توضع قيد الاختبار، وحتى أن يتم تجاوزها لحظياً، فإن ذلك لا يستتبع لهذا السبب أن يتم إلغاؤها أو إنكارها.

قد يسعى المرء للوصول إلى ما بعد الحدود، لكنه لا يجتازها. فالرغبة تلقي بنا تقريباً خارج ذواتنا، لكننا نبقى دائماً في داخل الحدود التي يفرضها علينا جسمنا وجسم الغير؛ يظل المرء دائماً دون "المنفر" الذي يبرز حينما يهدم المرء الحدود، وحينما يخلط الحدود ما بين "أنا" و "أنت"، وعندما يدمر مقولات الزمان والمكان المكونة لإنسانيتنا. لأنه، بعد المتعة والنشوة الجنسية، ينبغي للذات أن تتمكن من العودة إلى نفسها، وأن تعيد تركيب "أناها" التي فككها التهيج، وتعيد تثبيت المداخل والتخوم التي تتيح لها عدم الانجراف[12].

1- **الرجولة والأنوثة** .- حتى لو كانت الرجولة تتميز بالرغبة بالوصول إلى جسم الآخر ويمكن أن تنطوي على استيهامات القوة، فإنها لا تستتبع، لهذا استبعاد المخاوف والكروب التي تنفجر حينما يواجه المرء حميميته وحينما يجلس عاريا أمام الغير. وقد كتب المحلل النفساني ديديه ديما (D.Dumas): "حتى حينما تتمركز المتعة الذكرية على قضيبه فإنها لا احتلال الأرض التي يمثلها جسم المرأة. إنها تفكر بالقدر

---

[12] F.Perrier: حلقة دراسية حول الحب (1970-1971): La chaussé d'Antin (1978)، باريس، البين ميشيل، 1994، ص 349-356.

ذاته بالانطلاق من كامل سريرة ذاته. إنها تمثل بالنسبة له أيضاً فتحة الحديقة السرية لكيانه التي عادة ما تكون أبوابه مقفلة"[13]. وحتى أن اللجوء إلى الفظاظة والعنف لا يكون أحياناً إلا طريقة للتأكد من رجولته الخاصة وللتوهم بأن الرجل، بوصفه ذكراً، لا يخضع بأية حال للنساء. من هنا، بعض الاستيهامات التي إن لم تكن استيهامات اغتصاب فهي على الأقل استيهامات قوة حَريّة بأن تثمّن العضو الذكري وأن تدعم قدرة رجل ما على اجتياح جسم امرأة ما.

لا ينبغي من جهة أخرى، كما أشار إلى ذلك بعض المحللين النفسيين، نسيان أن الرجل ليس بمنأى تماماً ومطلقاً عن معاناة الخوف للمرة الأولى أمام العضو الأنثوي وقوامه الخاص، أمام "هذا التجويف الذي لا يكون ثقبا ولا يكون هوة إلا أمام الفكر والفعل"[14]. من هنا الحركة الدائبة من اقتراب وتجنب للمرأة، والرغبة بالاتحاد بها والخوف من الزوال معها. أما المرأة من جهتها، فإنها تكون مثارة بالرغبة في أن تخترق.

---

[13] D.Dumas: الجنسية الذكورية La Sexualité masculine، (1990)، باريس هاشيت، 2002 ص 118.

[14] W. Granoff: الفكر والنسوي La pensée et le féminin، باريس، منشورات مينوي، 1976، ص 289.

رغبة يدعمها أحياناً استيهام الخضوع. في الوقت ذاته فإن المرأة يمكن أيضاً أن ترتعب من فكرة إيلاج دون مراعاة من قبل الرجل.

إن مشاكل الجنسية تتعلق بالتاريخ الشخصي لكل فرد، ولصعوباته المحتملة في الاقتراب من الآخر أو بالسماح للآخر بالاقتراب. إن كل تجربه أولى للكائن البشري هي في الأساس تجربة خضوعه الخاص. فالرضيع الذي يولد يخضع تماماً لرعاية والديه. ولو كان وحده فإنه لن يتمكن من البقاء حياً. ولو كان وحيداً فإنه سينهار جسدياً وكذلك نفسياً. وكل رضيع سواء كان صبياً أم بنتاً يخضع تماماً للآخر وهو في وضع الموضوع: موضوع الرعاية، موضوع اسقاطات... وليس إلا تدريجياً أن يستطيع الصغير الانفصال وأن يستطيع البدء بالتأكد كذات. تبرز "أنا"ه تدريجياً بفضل سيرورة مماثلات وتضادات.

2- **التماثل والاستقلال** .- يمثل البالغون نماذج قدوة وخصوماً. ويبحث المرء تدريجياً عن موقعه من خلال تأكيد ذاته كرجل أو كامرأة. وخلال كل ذلك يكون دور الأهل دوراً مركزياً، وقد لا يكون ذلك إلا لأن الأمر يتعلق بالنماذج القدوة الأولى بالنسبة للطفل. نماذج يمكن أن يتم تعزيزها أو استبدالها لاحقاً. نماذج تساهم صور وتمثيلات مجتمع ما في تشكيلها.

وحينما يجري الحديث عن أوديب وعقدة الخصاء، وعن الجنسية متعددة الأشكال وعن صياغة الحياة النفسانية، فإن المرء لا يقوم في الواقع إلا بإطلاق أسماء وآليات تماثلات وتضادات لن يكون بمقدور أي شكل من التفكيك امحاءها مطلقاً. لأنه حتى هناك حيث ألعاب المماثلة، والتقليد أو التضاد تعمل بصورة مختلفة، وكون المجتمع مبنياً أحياناً بطريقة مختلفة، فإن الطفل سيبدي دائماً ميلاً للارتباط بأولئك الذين يهتمون به، ولأخذهم قدوة له، ولأن يتكون على أساس الرسائل التي يتلقاها. وبالنسبة لصبي على سبيل المثال، فإن المكان الذي تشغله الأم لديه ولدى الأب، سيلعب دوراً مركزياً. فهي التجربة الأولى التي يختبرها عن المرأة، امرأة هي أمه وهي في الوقت نفسه شريكة الأب. وسيحدد المكان الذي تشغله لدى الأب تالياً، وجزئياً على الأقل، الصورة التي سيكونها عن المرأة. وهو ما يفسر لماذا يتوزع الرجال أحياناً بين صورة لامرأة خنثى، هي الأم، وصورة امرأة موضوع - جنسي، هي الصورة التي يرغبها والده أو يتخيل أن والده يرغبها. وتكمن الصعوبة بالنسبة لكل فرد، في عدم فسخ هاتين الصورتين، في عدم التوصل إلى الاعتقاد بأن الأم لا يمكن أن تكون موضوعاً للرغبة بالنسبة للأب وبأن تلك التي هي موضوع رغبته لا يمكن أن تكون أماً.

أما الجهد الأشد صعوبة، في هذا الإطار من الخضوع، فهو بكل وضوح كسب الاستقلال ذاتي، استقلال ذاتي حيوي وخطر في الوقت نفسه. فهو حيوي لأن المرء لا يستطيع، دون الاستقلال عن الآخرين، أن يكبر ولا أن يمتلك رغبته أو أن ينتشر في الحيز الوقتي لحياته الخاصة. لكنه أيضاً خطر لأنه حين يصبح مطلقاً فإنه يمكن أن يقود إلى هزيمة لإنسانيته الخاصة. إذ لا أحد مستقل تماماً عن الآخرين، إلا إذا سجن نفسه في عالم من العزلة واليأس، أو أيضاً إذا بنى حول نفسه بيئة غير إنسانية.

إن كل شخص يسعى بكل تأكيد لتجنب الخضوع بكل الوسائل. فالخضوع الكامل للآخرين يمكن أن يصبح شكلاً من التعود وهو محكوم بالفشل مصحوباً بنتائج مدمرة تقريباً. إن هذا الذي (أو تلك التي) يعيش عدم القدرة على التغلب على الإهمال والرفض، وعلى التعاقب الخوف من الإهمال والرفض، فإنه يعيش كل علاقة على أنها تجربة مرعبة، قادرة على أن تضع "أناه" موضع الخطر. وهذا ما يُعبر عنه بالحاجة المرضية للحب، بالتطلب الاستبدادي تقريباً لإثباتات الحب، وبالخضوع الكلي اتجاه موضوع الحب وحيال توجهه.

بيد أن عدم الغرق في هذا الشكل من الخضوع المفرط لا يعني للسبب ذاته أنه لا بد من الهروب من كل علاقة خضوع. ومرة أخرى، تحت طائلة الألم والإخفاقات، لأن هذا الذي (أو هذه التي)، لا يستطيع، بهدف الاستقلال المطلق، إلا الانفصال تماماً عن الآخرين والانغلاق داخل عالم غير واقعي أو سادي. فالاستقلال المطلق عن العالم الحقيقي هو الجنون أو الانحراف. إنه الانقطاع عن العالم وعن الآخرين. إنه المتسكع الذي يهيم في المدنية والذي لم يعد يستطيع التواصل مع الآخرين. إنه متصفح الشبكة الذي ينسّل ويطفو على صفحات الانترنت، عاجزاً عن مباشرة أية علاقة إنسانية وجنسية حقيقية، سجين الصور. لكنه أيضاً المنحرف الذي يعتبر، مثل ساد، أن كل الكائنات البشرية هي موضوعات خاضعة لملك يمينه يظن نفسه مستقلاً ذاتياً. ويعتبر نفسه كلي- القدرة. إنه سيد إقطاعي في حقل الجنسية. فلا قانون إلا قانونه. ويظن أنه قادر على التحكم بكل شيء والسيطرة على كل شيء. الموضوعات كما الأشخاص. والأشخاص بوصفهم موضوعات كما كان العبيد في العصور الوسطى. وحتى التمتع بقدرته على التلاعب بالآخرين وتدميرهم معتمداً على نقاط ضعفهم.

الخلاصة

إن الجسم قدرنا. ليس لأن الكائن البشري ليس حراً في اختيار الحياة التي تناسبه أكثر وأنه مصمم وراثياً لإنجاز بعض المهام أكثر من غيرها بسبب طبيعته الجسمية، بل لأن الجسم وبمعزل عن كل خيار وكل قرار هو حاضراً دائماً، غير قابل للتجاوز، سواء بالنسبة للأفضل أو بالنسبة للأسوأ وقد كتب أنطوان أرتو: "إني أتساءل من يكون أنا، ليس أنا وسط الجسم، لأني أعرف أني أنا من أكون في هذا الجسم وليس آخر وأنه لا يوجد أنا آخر إلا الجسم، ليس في جسمي، بل في ما يمكن أن يشكل هذه الأنا التي تُحس بما يمكن تسميته كائن، أن أكون كائناً لأني أمتلك جسماً"[1]. إن كلاً منا هو جسمه من خلال امتلاكه له. ولكل منا جسده من خلال كونه إياه. إن الجسم هو الذي يذكرنا باستمرار بنهائيتنا، وبهشاشتنا، وهو الذي "يسمرنا" في الواقع بإخضاعنا لمتطلبات إطار الحيز الوقتي والوجودي الذي

---

(1) A.Artaud، دفاتر رودز (Cahiers de Rodez)، في المؤلفات الكاملة جXVI، باريس، غاليمار، 1981، ص 109.

نتطور داخله. لكن الجسم هو أيضاً الذي يتيح لنا "تذوق" العالم وسكنـــاه، وتجربة الانفعـــالات والعـــواطف، والتقـــاء الآخرين والتعرف إليهم...

إن فلسفة الجسم ليست في الواقع إلا فلسفة تأخذ كمنطلق لها هذا الجسم ذاته، والتي تحاكم انطلاقاً من النهائية، وتتساءل عن الوجود في العالم الجسمي لكل فرد. إنها الفلسفة التي تسعى لفهم الفعل الإنساني دون أن تنسى مطلقاً بعده الجسمي. من هنا أهمية معرفة المراحل المختلفة من الفكر باعتبار أن كل فيلسوف توجب عليه، وعلى طريقته، التساؤل عن مسألة الجسم وعن وضعه. لأن أية فلسفة، وبمعزل عن واقع أن الجسم ربما اعتبر أحياناً ثقلاً باهظاً يمنع المعرفة والفضيلة، لم تستطع مطلقاً دراسة بنية وجوده.

وربما يتعلق ما هو جديد اليوم بالإمكانيات العديدة التي وفرها لنا علم وتقنية التأثير مباشرة على جسميتنا، وفي أغلب الأحيان للسيطرة عليها، ولوضعها على مسافة أبعد، والعمل كما لو أنه كان بإمكانها الاختفاء فعلاً. إن الجسم وبمعزل عن كل جهد، يظل مع ذلك حاضراً، جاهزاً لتذكيرنا بوجوده، قادراً على ترجمة انزعاجات أولئك الذين يسعون لإلغاءه بعوارض مرضية وكما كتبت الشاعرة البولونية فيتسلافا تزيمبورسكا: "لاشيء

تغير، سوى جريان النهر. منظر الغابات الشاطئ، الصحاري، الجبال الجليدية. في هذه المناظر تهيم النفس، وتشفى وتعود، إنها تقترب وتبتعد، غريبة عن ذاتها، تشف عن الوصف كاملة، واثقة وأحياناً غير واثقة من وجودها الخاص، في حين أن الجسم حاضر، حاضر وحاضر أيضاً ولا يجد ملاذاً"[1].

---

(1) W. Szymborska، Poesie , Vista con granello di Sabbia، (1957-1993)، ميلانو، اديلفي، 1998، ص 125 (الترجمة الفرنسية).

المحتويات

2010/3/890